Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und **D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert und **D. F. Loofs**

herausgegeben

von

D. E. Kautzsch und **D. E. Haupt.**

Einundachtzigster Jahrgang.

1 9 0 8.

Gotha 1908.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengesellschaft.

Inhalt des Jahrganges 1908.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Miszellen.

Abhandlungen.

1.

Das alttestamentliche Oberpriestertum.

Von

Dr. phil. H. Strunk in Erfurt.

Die nachfolgende Abhandlung will einen Beitrag zur Geschichte des alttestamentlichen Oberpriestertums und zugleich die historischen Voraussetzungen für meine Inauguraldissertation „Die hohepriesterliche Theorie im A. T." (Halle 1906) liefern. Während ich in dieser Dissertation versucht habe nachzuweisen, daß sich in der kurzen Zwischenzeit seit Ezechiel das hohepriesterliche Amt nicht nur in der Wirklichkeit, sondern auch in der Idee neugebildet habe, was Graf Baudissin bezweifelt, und warum und in welchem Sinne sich diese Entwickelung vollzogen habe, handelt es sich hier um eine schlichte Beantwortung der Frage: Welche Bedeutung hat das israelitische Oberpriestertum nach den vorexilischen Geschichtsbüchern? Das literarische Material enthalten die Bücher Samuel und der Könige; das Buch der Richter enthält nichts Wesentliches. Überhaupt haben die alten israelitischen Geschichtsquellen kein spezielles Interesse an einer Geschichte des Kultus und bringen darum nur sehr spärliche Angaben über Organisation und Bedeutung der Priester.

I. Das Oberpriestertum vor der Königszeit.

Aus der vorköniglichen Zeit erfahren wir nur in den ersten Kapiteln des 1. Buches Samuel etwas über einen Oberpriester. Die uns dort überlieferten Erzählungen über Eli, die wahrscheinlich außer der offenbar deuteronomistischen Stelle 2, 27—36 ephraimitischen Ursprungs sind, beruhen ohne Zweifel auf geschichtlicher Grundlage. Hier taucht in der israelitischen Literatur zum ersten Male eine Persönlichkeit auf, der man die Bezeichnung „Oberpriester" geben kann. Denn wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß הכהן in der Verbindung mit dem Namen Elis die Bedeutung „erster Priester" hat. Die Gestalt dieses frommen Jahvedieners tritt in jenen Abschnitten scharf gezeichnet hervor. Leider fehlt 1. Sam. 1 der Kopf; sonst wüßten wir wahrscheinlich Näheres über Elis Herkunft. Wir können daher nur mit dem Anspruch auf Wahrscheinlichkeit vermuten, daß das alte Priestergeschlecht zu Silo-Nob den berechtigten Anspruch erhob, von Mose (oder Aaron) abzustammen. Eli war der Priester an dem berühmten Heiligtum zu Silo, dessen Bedienung ein mehrköpfiges [1] Kultuspersonal erforderte. Daher muß הכהן hier „der Priester" in besonderem Sinne, d. h. „der Oberpriester" bedeuten. Über die Bedeutung seines Amtes erfahren wir wenig. Doch scheint es, daß Eli für das gottlose Verhalten seiner Söhne in ihrer priesterlichen Berufsausübung als ihr Vorgesetzter verantwortlich gemacht wird (1 Sam. 2, 29 ff.), wenn auch der Vorwurf allzu großer Nachsicht ihrem schlimmen Treiben gegenüber ihn vielleicht lediglich in seiner Eigenschaft als Vater treffen soll, der von seiner väterlichen Gewalt keinen Gebrauch gemacht hat. Stade vermutet wohl mit Recht, daß Eli seinen Söhnen die Leitung des Opferwesens in die Hände gelegt hatte, während er selbst das ungleich wichtigere und einflußreichere Amt des Toraerteilens ausübte.

Eine ähnlich hervorragende Stellung wie Eli werden nach seinem Tode die von ihm abstammenden Priester Ahia und Ahi-

1) 1 Sam. 2, 11. 13; 3, 1; außerdem waren Elis Söhne Priester, mag auch ihre Erwähnung 1 Sam. 2, 36 von einem deuteronomistischen Redaktor herrühren; 1 Sam. 2, 22 b ist späterer Zusatz nach Ex. 38, 8.

melech eingenommen haben — wenn sie geeignete Persönlichkeiten waren. Denn dies ist ein Charakteristikum der vorköniglichen und teilweise auch der königlichen Zeit, daß die Autorität der Oberpriester vor allem auf ihrer Persönlichkeit beruht, während das Gesetz die Stellung der Hohenpriester als eine für alle gleiche, genau formulierte und für immer Geltung beanspruchende festlegt. Vor der Einrichtung einer königlichen Priesterschaft und vor der Regelung der kultischen Fragen durch das Gesetz beruhte die Autorität der Oberpriester — wie auch die der andern Priester — auf ihrer Persönlichkeit, die gesichert war durch die sacrosanctitas (1 Sam. 22, 17) und sich auswirkte in der Toraerteilung und der Handhabung der heiligen Losorakel. Beides verschaffte ihnen einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf das Volk. Auch erfuhr damals die Stellung der Oberpriester keine Einschränkung durch die Abhängigkeit von etwaigen Besitzern der Heiligtümer, da die größeren Heiligtümer, an denen die Anzahl der Priester und die Vielseitigkeit der priesterlichen Funktionen einen Oberpriester nötig machte, fast selbständigen Charakter besaßen. Aus gleichem Grunde ist das Ansehen der Priester bei der Lade, dem nationalen und religiösen Mittelpunkt Israels, in der vorköniglichen Zeit ein höheres gewesen als das ihrer priesterlichen Träger in der Königszeit. Wir vermuten darnach, daß die Oberpriester der vorköniglichen Zeit schon in Anbetracht ihrer altpriesterlichen Abstammung, sodann durch die Autorität, die ihnen ihre Selbständigkeit, ihre sacrosanctitas und priesterliche Tätigkeit verliehen, in hoher Achtung beim Volke standen und daß sie ihren Einfluß in patriarchalischer Weise geltend machten.

Wir wissen nicht, an welchen Heiligtümern die Einrichtung eines Oberpriestertums bestanden hat; vielleicht war es nur in Silo-Nob der Fall, wahrscheinlich aber auch an mehreren anderen. Auch über die Stellung der Oberpriester zu den Priestern, die an demselben Heiligtume fungierten, sind wir nicht unterrichtet. Da sie das gleiche Amt, nämlich Toraerteilung und Opferdienst, ausübten, überragten die Oberpriester die anderen Priester jedenfalls nicht „in jeder Weise“ (Vogelstein S. 8), wie etwa der Hohepriester des Gesetzes, der allein die Urim und Tummim handhaben darf,

seine „Söhne“. Sie werden aber wahrscheinlich als autonome Aufsichtführende in höherer Geltung gestanden haben als die unter Herrschergewalt stehenden Oberpriester der königlichen Zeit. Auf die Priester an anderen Orten werden die oder der Oberpriester wohl keinen Einfluß gehabt haben; denn jeder von diesen war ja abhängig von dem Israeliten, der ihn für sein Heiligtum angestellt hatte (Jud. 17, 5. 12). Ein Hoherpriester war in dieser Zeit also schon darum nicht möglich, weil es eine Menge gleichberechtigter Heiligtümer mit eigener Priesterschaft gab, und weil ja außerdem das Band zwischen den Stämmen noch ein sehr loses war. Wir sahen, daß der Titel des Oberpriesters Eli הַכֹּהֵן war; auch Ahias und Ahimelechs Titel ist die nicht näher bestimmte Bezeichnung הַכֹּהֵן (1 Sam. 14, 3. 19. 36; 21, 3 u. ö.), obwohl an dem Heiligtum zu Nob, das an die Stelle des ephraimitischen Tempels von Silo getreten war, außer ihnen eine Anzahl, vielleicht eine Schar anderer Priester beschäftigt war [1]). Also auch hier wird הַכֹּהֵן prägnant gebraucht und muß bedeuten „Oberpriester“.

II. Das Oberpriestertum unter Saul, David und Salomo.

Mit Saul trat ein neues Prinzip in das geschichtliche Leben des Volkes Israel ein; die schon in mehreren früheren Versuchen angestrebte nationale Einigung wurde im Königtum Tatsache. Unsere Darstellung der Entwickelung des Oberpriestertums dieser Zeit fußt im wesentlichen auf den in den Büchern Samuel enthaltenen Geschichtsquellen aus der frühen Königszeit, die, soweit sie nicht mit späteren Zutaten durchsetzt sind, eine Fülle zuverlässiger geschichtlicher Überlieferungen (Kautzsch, Abriß 149) enthalten. Doch bieten gerade diese Quellen ihrem Wesen nach nur wenig Stoff für den Gegenstand unserer Abhandlung. Die für diese und die spätere Zeit in Betracht kommenden Angaben der Chronik sind meist zurückzuweisen, da sie die Geschichte des Volkes schildert, wie sie sich im Geiste eines Leviten des 4. Jahrhunderts spiegelt. Es wäre jedoch unrecht, der Chronik daraus einen Vorwurf zu machen. Denn dem Altertum war ja der scharfe Kon-

1) 1 Sam. 22, 11. 17. 18; die Zahl 85, nach den LXX sogar 305, mag allerdings übertrieben sein, wenn nicht auf später Gematria beruhen.

kraft zwischen „Geschichtschreibung und epischer Dichtung noch nicht bewußt“. Man muß sich stets an den Zweck der Chronik erinnern, um keine unberechtigten Anforderungen an sie zu stellen [1]). Daher ist jede einzelne Aussage der Chronik auf ihren historischen Wert hin zu prüfen und besonders in ihrem Verhältnis zur Überlieferung der alten Geschichtsquellen klarzustellen. Wir folgen Stade in der Auffassung, daß alle von der Chronik gebotenen Nachrichten, welche nicht der nach den Geschichtsbüchern vorauszusetzenden Tradition entsprechen, als unglaubwürdig zu beanstanden sind.

Wir geben zu, daß sich in der Chronik allerlei unanfechtbare Überlieferungen erhalten haben (Kautzsch, Abriß 198), verwerfen aber jede Benutzung der Chronik als Quelle für die vorexilische Geschichte. Als nicht alttestamentlicher Schriftsteller käme Josephus in Betracht. Die kritische Würdigung seiner Darstellung würde jedoch die unserer Aufgabe gesteckten Grenzen überschreiten. Auch könnten wir seine Werke kaum als Quellen der älteren israelitischen Geschichte verwenden. Sein apologetisches Interesse und seine schriftstellerische Verwandtschaft mit der Halacha und Haggada, besonders in seiner vielfach unzuverlässigen jüdischen Archäologie, lassen ihn uns wenig geeignet erscheinen, als authentischer Zeuge für Tatsachen der israelitischen Geschichte zu dienen.

Aus unserer literarkritischen Übersicht ergibt sich, daß die Nachrichten über das israelitische Oberpriestertum nicht gerade reichhaltig sind, und daraus wiederum, daß unsere Darstellung vielfach nur hypothetischen Charakter tragen kann.

Eine feststehende Tatsache ist der Gewaltstreich Sauls gegen die Eliden zu Nob (1 Sam. 22). Bis zu diesem Zeitpunkt behauptete der Oberpriester zu Nob aller Wahrscheinlichkeit nach eine gewisse Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Sie wurden durch Saul beseitigt; ob in willkürlicher Eifersucht, ob aus diplomatischen Rücksichten, ist zweifelhaft. Das Königtum raubte also dem Oberpriestertum zu Nob — gab es noch andere Oberpriester, sehr wahrscheinlich auch diesen — einen großen Teil ihres An-

1) Vgl. „Th. Stud. u. Krit.“ 1906, 2. Heft, S. 165—179: Asmussen, Priesterkodex und Chronik usw.

sehens und Einflusses, da es selbst den Anspruch machte, die Religion Jahves zu wahren, die Sitten zu leiten und Recht zu sprechen (1 Sam. 8, 20). Über Sauls Verhältnis zum Kultus und über die Einrichtung eines Oberpriestertums unter seiner Herrschaft wissen wir nichts. Es geht nicht an, sich aus der Chronik ein Bild davon zu konstruieren, da ihre Angaben nicht den Charakter geschichtlicher Authentizität beanspruchen können.

Auch über das israelitische Oberpriestertum zur Zeit Davids gewinnt man kein klares Bild; doch kann man hier bereits die Ansätze zu der späteren Entwickelung beobachten. Die Steigerung der Zentralisation und Öffentlichkeit des Lebens mußte sich ja auch auf dem Gebiete des Kultus bemerkbar machen (Wellhausen, Prol.[6] 125). Schon vor der Fertigstellung des Tempels war dem israelitischen Königtum dadurch ein religiöser Hintergrund gesichert, daß es Jahve, dem eigentlichen Könige des erwählten Volkes (Jud. 8, 23 u. ö.), seine Entstehung verdankte[1]). Es ist ersichtlich, daß durch die ganze Erzählung das Bestreben geht, dem israelitischen Königtum gegenüber jedem heidnischen einen der Jahvezugehörigkeit Israels entsprechenden Charakter zu sichern (Klostermann, Geschichte S. 147). Der König wurde daher aufgefaßt als der Sohn Jahves (2 Sam. 7, 14) und erscheint sogar der Chronik als der auf Jahves Thron Sitzende (1 Chron. 29, 23; anders die LXX). Es ist ein „Königtum von Gottes Gnaden", aber in dem Sinne, daß der „Empfänger der Gnade nicht der König, sondern das Volk ist" (Budde, Die Schätzung, S. 19 f.). Den Zusammenhang des israelitischen Königtums mit Jahve beweist auch die Salbung, durch die alle israelitischen Herrscher zu ihrem Amte geweiht wurden. Bei der Wichtigkeit der Salbung für das Wesen des gesetzlichen Hohenpriestertums sei hier ihre Bedeutung kurz dargelegt. Der fürstliche Ehrenname, der den König und Israel stets an ihr einzigartiges Verhältnis zu Jahve und an ihre sittliche Verantwortung erinnern soll und der dem Könige Unantastbarkeit verleiht, ist „Gesalbter Jahves"

1) Wenigstens ist dies die Auffassung der älteren Schichten der Überlieferung, welche z. B. Böhmer dem erheblich jüngeren Kap. 8 und dem „etwas abweichenden Bericht Kap. XII" zuliebe zurücksetzt.

(1 Sam. 2, 35; 24, 7. 11; 26, 9; 2 Sam. 1, 14; 19, 22; LXX: ὁ χριστὸς κυρίου). „Er wird dadurch eine heilige, mit Jahves geheimnisvollem, mächtigem Leben in Verbindung gebrachte Person", (1 Sam. 10, 6 u. 9; 16, 13; vgl. Weinel, ZAW. 1898, S. 27). Daß sie nicht lediglich den Zweck gehabt haben kann, den Herrscher zum obersten Priester seines Volkes zu weihen, wie Stade früher annahm, geht aus dem Weihspruch Samuels bei der Salbung Sauls (1 Sam. 10, 1) und allen einschlagenden Stellen der Geschichtsbücher hervor, die die Salbung nirgends mit einer oberpriesterlichen Installation in Verbindung bringen (2 Sam. 2, 4; 5, 3; 19, 11; 1 Kön. 1, 39; 2 Kön. 9, 3; 11, 12; 23, 30). Sie ist vielmehr der entscheidende Akt der Krönungszeremonie (Weinel, S. 20). Auch der Sprachgebrauch spricht gegen die Auffassung, der Stade früher zuneigte; denn der Name „der Gesalbte" kam den Königen schon in alter Zeit zu, als von einer Salbung der Priester noch nirgends die Rede war (Jud. 9, 8). Das Opferrecht stand ja damals noch jedem Hausvater für sich und die Seinen, dem Könige also für sich und sein ganzes Volk zu, ohne daß er dazu einer besonderen Weihe bedurfte. Es ist vielmehr anzunehmen, daß die Salbung ursprünglich auf die Amtsweihe der Könige beschränkt war. Der im Gesetze dem Hohenpriester zukommende Ehrenname „der Gesalbte" soll daher seine königliche Macht und Hoheit ausdrücken. Der ursprüngliche Sinn des Ritus ist nicht deutlich, doch steht fest, daß durch die Salbung jemand in besonderer Weise zum Dienste Jahves geweiht ward. Es ist wahrscheinlich, daß die Salbung auf die Öllibation zurückgeht, und daß dabei die Anschauung von geheimen Kräften des Öls zugrunde liegt. „Das die Bedeutung von משח konstituierende Moment ist das Material der Handlung", durch die „Heiligkeitsstoff und Charakter" (Weinel a. a. O. 9 u. 10, 52) auf den König übertragen wird. Später erst wurde die Salbung zum sichtbaren Zeichen des dem Könige verliehenen Geistes. Die Salbung war in der Nachbarschaft Israels längst bei der Krönung der Könige üblich.

Der religiöse — zunächst also nicht priesterliche — Charakter des Königtums tritt neben der Salbung noch in der kultischen Tätigkeit der beiden ersten Könige hervor. „Doch fehlen ihnen

die eigentlichen priesterlichen Funktionen, nämlich Sühne, Weihe und Orakel" (Stade, Bibl. Theol. S. 61). Im Bewußtsein der Zeit wurde sodann der König, der einerseits sein Volk anderen Völkern gegenüber, anderseits auch dem Volksgott gegenüber, dessen Gesalbter er war, vertrat, der pontifex maximus. In derselben Weise brachten auch die alten Hellenenfürsten Homers öffentliche Opfer dar, weil sie als Haupt der Staatsgenossenschaft in dem gleichen Verhältnis zu dieser stehen, wie der Hausherr zu den Hausgenossen. Die israelitischen Könige nahmen also schließlich selbst eine oberpriesterliche Stellung ein; darum konnte sich das von ihnen geschaffene Oberpriestertum niemals zu Kraft und Ansehen entwickeln, sondern blieb in kümmerlichen Ansätzen stecken. Der königliche pontifex maximus der alten Geschichte ist also etwas ganz anderes als z. B. der summus episcopus in den evangelischen Landeskirchen. Denn der Summepiskopat ist historisch dadurch bedingt, daß die deutschen Bischöfe sich gegen die Reformation ablehnend verhielten, und daß der natürliche Schutz für die durch ihre Intoleranz bedrohte neue Bewegung nur die Landesfürsten sein konnten. Eher könnte man die oberpriesterliche Stellung der israelitischen Könige, wenn man sie an modernen Verhältnissen exemplifizieren wollte, mit der der Zaren vergleichen, die seit Peters des Großen gewaltsamem Eingriff in die Kirchenverfassung die Patriarchen der russischen Kirche sind. Im Vergleich mit der oberpriesterlichen Stellung, ja der Göttlichkeit der ägyptischen und babylonischen Könige, des Mikado und des Kaisers von China tritt allerdings die der israelitischen Könige sehr zurück. Dies erklärt sich daraus, daß das Königtum als fertige Institution von außen entlehnt wurde und zwar zu einer Zeit, als eine Priesterschaft des Volksgottes schon lange bestanden hatte. „Sein Amt ist nicht durch Verweltlichung eines geistlichen Amtes entstanden, sondern von Haus aus ein Amt mit weltlichen Aufgaben" (Stade, Bibl. Theol. S. 61). Dadurch ist vielleicht die Tatsache innerlich begründet, daß die israelitischen Könige — besonders in der späteren Zeit — von ihrem Opferrecht selten Gebrauch machten, sondern sich durch ihre Priester vertreten ließen. Sie werden zu ihren Vertretern die Tüchtigsten

und Ergebensten aus der Zahl ihrer Priester, die ihnen bei ihren eigenhändigen Opfern Handreichungen leisten mußten, gewählt haben. „D'ailleurs quand le roi était absent, il fallait le remplacer" (Renan, Histoire, II, S. 161). Die königlichen Priester und besonders ihr Vorsteher fungierten dann als die vom Könige beauftragten Stellvertreter, die seine Opfer, die zugleich für den Staat galten, an der königlichen Kultstätte darbrachten. Ihr Titel ist in der Königszeit ein einfaches הַכֹּהֵן gewesen. Ganz deutlich wird der prägnante Gebrauch von הכהן in der Bedeutung „Oberpriester" in der Jojada-Geschichte, wo Jojada הכהן genannt wird (2 Kön. 11, 9 f. 15; 12, 3. 8. 10; vgl. dazu 2 Kön. 11, 18: „Matthan, der Priester des Baal"), während daneben הכהנים mit Ausschluß des Jojada erwähnt werden (2 Kön. 12, 5—17).

Viermal heißt der Oberpriester — so wollen wir den Priestervorsteher nennen, obwohl wir uns der Schranken seiner übergeordneten Stellung wohl bewußt sind — „der große Priester", nach den LXX: ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας. Doch ist הגדול in der Jojada-Geschichte sicherlich Glosse, da es schon wegen der sonstigen Bezeichnung des Jojada durch הכהן höchst verdächtig ist. Und auch an den anderen Stellen (2 Kön. 22, 4 u. 8; 23, 4) ist הגדול Korrektur (Stade, ZAW. 1885), da es einerseits diskreditiert wird durch die Geschichte des Jerusalemer Priestertums überhaupt, anderseits an diesen Stellen Hilkia entgegen seiner sonstigen Bezeichnung הכהן (2 Kön. 22, 10. 12. 14; 23, 24) den Titel הכהן הגדול ohne jeden besonderen Grund erhält.

Daneben wird der erste Priester auch einmal [1]) „Hauptpriester" genannt. Eine spätere Eintragung des הראש vor Seraja ist sehr unwahrscheinlich, da das Gesetz diese Bezeichnung für einen Hohenpriester nur Lev. 4 kennt. Daß zwei oder noch mehr

1) 2 Kön. 25, 18 הכהן הראש, nach den LXX ὁ ἱερεὺς ὁ πρῶτος. Die 2 Sam. 15, 27 von Wellhausen vorgenommene Konjektur הראש scheint mir zu gewagt wegen des am Schluß stehenden שני בניכם אתכם. Und wäre mit dieser Konjektur auch das Richtige getroffen, würde הראש doch als späterer Zusatz anzusehen sein. Wir lesen vielmehr mit Budde und Nowack nach LXX: „ἴδετε" רְאֵה usw.

verschiedene Titulaturen nebeneinander bestanden haben, ist möglich; auch im Gesetz und den nachexilischen Geschichtsbüchern begegnen wir dieser Erscheinung. Die einfache Betitelung des Oberpriesters durch הכהן ist inhaltlich vielleicht dadurch begründet, daß dem Könige selbst die oberpriesterliche Stellung zukam, so daß für seinen ersten Priester ihm gegenüber nur diese bedeutungsarme Bezeichnung übrig blieb. „Der König selber, der Führer des Volkes und Heeres, hatte das oberste Priesterrecht“ (Wellhausen).

Einmal (2 Sam. 8, 17; 1 Kön. 4, 4 ist Glosse darnach) heißt es allerdings von Abjathar, dem Sohne Ahimelechs, und Zadok [1]): „sie waren Priester“, als wären sie die einzigen gewesen, hätten anderen Priestern gegenüber keinen höheren Rang zu beanspruchen gehabt und hätten sich untereinander im Priesteramte nicht unterschieden. Und doch gab es außer ihnen noch andere, wie schon der nächste Vers [2]), 2 Sam. 20, 26 u. 1 Kön. 4, 5 [3]) beweisen. Der Ausdruck כהנים kann hier (2 Sam. 8, 17) also nur den allgemeinen Sinn haben „sie gehörten zur Priesterschaft“. Es werden eben nur die Priester vornehmer Abkunft und höherer Stellung genannt, während die anderen Priester von geringerer Bedeutung nicht ausdrücklich erwähnt werden. Wenn wir auch nicht mit Klostermann lesen wollen: „Und Zadok, der Sohn Ahitubs, und Ahimelech, der Sohn Ebjathars, wurden Priester unter der Leitung des Ebjathar“, so werden wir doch erweisen können, daß sich nicht etwa Zadok und Abjathar im Oberpriesteramte teilten, sondern daß Abjathar allein unter David der königliche Oberpriester war. Hierin sind wir mit Klostermann einer Meinung, weisen aber aufs ent-

1) So lautete der ursprüngliche Text, wie zuerst Wellhausen nachgewiesen hat.

2) 2 Sa. 8, 18; die Ersetzung des כהנים durch הראשנים ליד המלך in 1 Chron. 18, 17 ist höchst charakteristisch für den levitischen Standpunkt des Verfassers, kann aber den richtigen Text nicht umstoßen. Gegen Baudissin, Klostermann und Cheyne, The Expositor, Juniheft 1899, der סֹכְנִים „Hofbeamte“ für כהנים konjiziert, halten wir mit Wellhausen u. a. an der Priesterschaft der Söhne Davids fest.

3) וְכָל־הלוים in 2 Sam. 15, 24 ist späterer Zusatz.

schiedenste seine Ansicht zurück, daß David den ganzen Priesterorden nach der Analogie von Num. 3 (!) unter der Formel „Eleasar und Ithamar, Söhne Aarons" reorganisiert habe. Die Angabe der Chronik (I, 12, 27), daß ein Jojada unter Davids Herrschaft Oberpriester gewesen sei, entbehrt jeder geschichtlichen Unterlage; diese Gestalt ist nach Wellhausen „ein Reflex des Jojada von 2 Kön. 11, 12". Ich werde später zu beweisen suchen, daß nur Abjathar der Oberpriester Davids gewesen ist, gebe aber zu, daß seine Befugnisse und sein Würdegrad im Verhältnis zu den anderen Priestern und damit auch zu Zadok noch nicht völlig festgelegt waren. In anderem Falle könnte die Tradition diese beiden Männer nicht so häufig einander gleichstellen. Die spätere Zeit hatte das Bestreben, Abjathar zugunsten Zadoks in den Hintergrund zu drängen, ein Streben, das man nicht „gehässig" nennen kann, das aber einen höchst praktischen Grund hatte. Der beste Beweis dafür ist 2 Sam. 15, 24. Dort beseitigte eine spätere Tendenz den Abjathar und setzte dafür ein וכל־הלוים אתו, ließ aber V. 27 שני בניכם אתכם stehen. Die jerusalemische Priesterschaft sah in Zadok ihren Stammvater und darum hatte sie Interesse daran, an Stelle Abjathars den Zadok vorzuschieben (Wellhausen). Vielleicht ist außer 2 Sam. 15, 24 ff. auch 2 Sam. 8, 17 das Opfer einer Korruption geworden. Der schlagendste Beweis aber für die alleinige Oberpriesterschaft Abjathars ist die Tatsache, daß erst Salomo den Zadok an Abjathars Stelle setzte und ihm dadurch für seine Treue Lohn und Ehre bieten wollte (1 Kön. 2, 26 u. 35). Es ist sehr wahrscheinlich, daß Abjathar das oberste Priesteramt seinen persönlichen Beziehungen zu David verdankte. Er war ja auch schon wegen seiner Herkunft aus Elis Hause ein Kandidat mit guten Aussichten. Es ist aber nicht nachweisbar, daß den König „der Gedanke der bewußten Anknüpfung seines Werkes an die mosaisch-josuanische Zeit bestimmte, den letzten legitimen Erben des Priesterhauses von Silo" (Klostermann), d. i. Abjathar, zum Oberpriester zu machen. Salomo hätte diesen Gedanken seines Vaters sehr schnell und wenig pietätvoll desavouiert. Abjathar war also der erste Oberpriester des königlichen Heiligtums. Aber gerade weil er der erste war, war seine Stellung

noch keine klare. Es mußten erst Erfahrungen gesammelt werden, ehe das Oberpriestertum mit bestimmten Rechten ausgestattet, mit besonderen Aufgaben betraut und dadurch von der Priesterschaft abgegrenzt werden konnte. Das neue Amt konnte sich erst allmählich in seiner Besonderheit durchsetzen. Da die Organisation des Kultus durch David, zu der auch die Institution des königlichen Oberpriestertums gehörte, in den ersten Anfängen ihre Form noch nicht deutlich ausgeprägt hat, so können wir aus unseren Quellen auch keine Klarheit über das Verhältnis Abjathars zu Zadok, dem ihm folgenden Oberpriester, der schon während Abjathars Amtszeit ein angesehener Priester gewesen sein muß, gewinnen. Da in der Tradition der Geschichtsbücher die Aufgaben Abjathars und Zadoks fast stets als gemeinsame und gleiche behandelt werden, so kann sie auch unsere Darstellung nicht trennen, obwohl wir uns bewußt sind, daß Zadok Abjathars Nachfolger gewesen ist.

Von der Chronik können wir aus den früher genannten Gründen keine zuverlässigen Angaben erwarten. Sie mag übrigens in betreff der Person Abjathars keinen sicheren Boden der Tradition mehr unter den Füßen gehabt haben. „Der Grund hierfür ist ohne Zweifel das Verschwinden Abjathars und seiner Familie aus der Reihe der erbberechtigten Priester, womit auch die Tradition abreißt" [1]). Wenn das Verhältnis der Chronik zu der Tradition über Abjathar ein so unsicheres war, so verstehen wir noch besser ihr schon an sich begreifliches Bestreben, Abjathar zugunsten Zadoks in den Hintergrund zu drängen oder wenigstens beide gleichzustellen. In welchem Verhältnis, ob kollegialem oder autoritativem, die Oberpriester zu den andern Priestern gestanden haben, bleibt dunkel. Daß ihre Stellung vielleicht eine höhere war, könnte man daraus schließen, daß zwischen der Erwähnung Abjathars-Zadoks und der Söhne Davids (2 Sam. 8, 17 f.) andere hohe Beamte genannt werden, und daß Ira (2 Sam. 20, 26) durch וְגַם angeschlossen wird, nicht durch einfaches וְ, das als Koordinationspartikel doch ausgereicht hätte. Doch sind diese Züge

1) „Theologische Studien aus Württemberg" 1882. Kittel, Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage, S. 309.

nicht von wesentlicher Bedeutung. Wir sind eben über das Verhältnis der Oberpriester zu den Priestern sehr schlecht orientiert. Die Einrichtung „eines regelrechten Dienstes“ für die Lade und „ein großer Glanz in der Ausstattung des Dienstes den Bamoth der Kommunen, den Kultorten der Geschlechter“ gegenüber ist für Davids Regierungszeit nicht zu beweisen [1]), sondern höchstens als Salomos Werk anzusehen. Davids Verdienst aber bleibt der Versuch, einen kultischen Einheitspunkt für das neugeeinte Volk zu schaffen, ein Versuch, den freilich der Erfolg nicht krönte. Der Vermutung Buddes, daß das Bedürfnis eines zweiten Trägers für das neugewonnene Heiligtum zur Anstellung Zadoks geführt habe, können wir uns trotz 2 Sam. 15, 24 u. 29 nicht anschließen, da wir glauben, daß eher der Opferdienst ein mehrköpfiges Kultuspersonal bedurft habe, und daß Abjathar weniger für die oben genannte Tätigkeit in Betracht gekommen sei, da er doch den Orakeldienst und die Beaufsichtigung über den ganzen Kultusbetrieb zu versehen hatte. Klostermann liest 2 Sam. 15, 27 הָרֹאֶה und baut darauf weitgehende Vermutungen auf: es sei nämlich Zadok im Unterschiede von Abjathar und Ahimelech „der mantische Priester, der Orakelpriester“ gewesen; doch scheint uns, als sei in Wirklichkeit gerade das Umgekehrte der Fall gewesen, als sei nämlich vielmehr Abjathar der eigentliche Orakelpriester gewesen (1 Sam. 23, 6 u. 9; 30, 7; 1 Kön. 2, 26). Er hatte die mantischen Fähigkeiten und Fertigkeiten von seinem Vater (1 Sam. 14,

1) So Klostermann, Geschichte, S. 160. Der Darstellung der Chronik (I, 15 u. 16; vgl. Neh. 12, 45 f.) können wir geschichtlichen Charakter nicht zusprechen, da sie von Selbstwidersprüchen voll ist, wie Graf im Archiv 1869, S. 70 f. und 229 f. bewiesen hat. Auch wissen wir sonst nichts von einer derartigen Organisationstätigkeit Davids (vgl. Wellhausen, Prol.[6], 165 bis 177 und Graf im Archiv, S. 69 ff.). Und die Chronik ist doch, wie Klostermann selbst darlegt, „nur zur Ergänzung und Erläuterung“ und nur mit „größter Vorsicht“ (Geschichte, S. 114) zu verwenden. „Aus dem Volksfest in 2 Sam. ist in der Chronik eine kirchliche Feier geworden“ (Benzinger, Kommentar, S. 51); „aus der knappen und schlichten Darstellung des Hergangs 2 Sam. ist eine ausführliche Priester- und Levitengeschichte geworden, in der man den altüberlieferten Kern nicht wieder erkennt“ (Kittel, Kommentar, S. 66).

3 u. 18; 22, 10 u. 13) und seiner Familie (1 Sam. 2, 28) gleichsam geerbt. Aller Wahrscheinlichkeit nach beruhte der oberpriesterliche Einfluß überhaupt auf der Verwaltung der Losorakel, (1 Sam. 14, 41), die speziell ihre Aufgabe gewesen sein mag. Damit soll nicht behauptet sein, daß dadurch den andern Priestern die Toraerteilung entzogen worden wäre. Denn „das Orakel ist das Mittel, durch das sie die Religion Jahves wahren und Israels Sitte leiten" (Stade, B. Th. 129). Wenn wir nach allebem recht schlecht unterrichtet sind über die Anfänge des Oberpriestertums, über die Funktionen des Oberpriesters und über sein Verhältnis zu den andern Priestern, so wissen wir dagegen Genaueres über seine Stellung zum König. Die Oberpriester waren von Davids Zeiten an bis zum Ende Judas königliche Beamte, d. h. im Sinne des orientalischen Despotismus, Diener, mögen sie auch zu den höchsten Hofchargen gehört haben. Einige Male (2 Sam. 8, 16 ff.; 20, 23 ff.) werden sie unter anderen Staatsbeamten aufgezählt. Öfters fanden sie zu diplomatischen Zwecken Verwendung. Wie oben erwähnt ist, war der Oberpriester der eigentliche Orakelpriester; ihm kam daher ohne Zweifel die Aufgabe zu, den Ephod zu bewachen oder zu tragen und zu befragen [1]). Um jederzeit dem Herrscher Orakel geben zu können, mußte wohl der Oberpriester seinen Herrn auch aufs Schlachtfeld begleiten (1 Sam. 14).

Als eine historische Tatsache steht fest, daß Abjathar die politischen Umtriebe Adonias unterstützte. Warum, ist nicht bekannt. Doch konspirierte er wohl nicht darum mit Adonia, weil er „in der Einsetzung des neuen Priesters Zadok eine Beeinträchtigung seiner eigenen Würdestellung" (Baudissin) sah. Diese Einsicht wäre recht spät gekommen! Und seine Würdestellung war ja geblieben; in sie rückte Zadok erst ein, als Adonias Verschwörung mißlang. Wahrscheinlich haben allerdings Eifersüchteleien zwischen Abjathar und Zadok bestanden. Die Tatsache, daß Salomo den Zadok durch die Übertragung des Amtes Abjathars

1) 1 Sam. 14, 3. 18; 22, 10. 13; 23, 6 u. 9; 30, 7 f.; auch 1 Kön. 2, 26, wo אֲרוֹן in אֵפוֹד zu verändern ist.

offenbar auszeichnete und belohnte, läßt deutlich erkennen, daß Abjathar vorher allein Oberpriester war, wie auch die LXX annehmen. In gleicher Weise rückte Benaja in die höhere Stelle Joabs ein. Zadok hatte sein Ziel erreicht, da er die politische Lage klug auszunutzen verstand; er war Oberpriester des Königs geworden. Auf ihn führte sich die gesamte spätere jerusalemische Priesterschaft zurück. Daher ist das Bestreben späterer Zeit, den Abjathar zugunsten Zadoks in den Hintergrund zu drängen, begreiflich. Außer 1 Chron. 15, 11 ist ihr dies auch gut gelungen. 2 Sam 8, 17 u. 15, 24 ff. „sekundieren der Chronik" (Wellhausen, Pharisäer u. Sadd., S. 50), die dem Zadok auch dadurch einen legitimen Anstrich gibt, daß sie ihn die gesetzlichen Opfer bei der „Stiftshütte" zu Gibeon darbringen läßt. Die Oberpriester gehören also seit Salomo nicht mehr zu dem alten, sich von Aaron (oder Mose) herleitenden Priestergeschlecht, wie 1 Sam. 2, 27 ff. deutlich beweisen, mag sie auch die Chronik in Aarons Stammbaum hineinverpflanzen (vgl. dazu in ZAW. 1906: Westphal, Aaron und die Aaroniden). Die äußerst wichtige Frage, in welchem Verhältnis die Aaroniden, Eleasariden, Ithamariden, Eliden und Zadokiden zueinander und zum Stamm Levi und zu Mose stehen, berührt den Interessenkreis unserer Arbeit nur peripherisch. Wir entscheiden uns, wie aus der Arbeit hervorgeht, im Sinne der Graf-Wellhausenschen Theorie, ohne aber die Herkunft Zadoks aus priesterlichem Geschlecht abzuleugnen. Dies zugegeben, ist es uns doch kaum verständlich, wie Kittel ausführen kann: „Will man Zadoks levitische Abstammung nicht anerkennen, so kann man es nur um den Preis tun, daß man den historischen Charakter auch des Samuelbuches in Partien, die zu den bestbeglaubigten gehören, bedingungslos hingibt". Und welche Stellen sind die bestbeglaubigten, die er verwertet? Der deuteronomistische Abschnitt 1 Sam. 2, 27 ff. und die korrupte Stelle 2 Sam. 15, 24! Und was bedeutet denn in Davids Zeit die levitische Abstammung? Samuel und Davids Söhne sind Priester, ohne Leviten zu sein. Also bringt die Annahme, daß Zadok nicht Levit sei, David und Salomo nicht in Widerspruch mit sich selbst, wie Kittel meint. Wissen wir etwa irgend etwas

von der levitischen Herkunft Iras und Sabuds? Die Wertung eines Priesters nach levitischer Abstammung ist vielmehr erst der Maßstab einer späteren Zeit. Wir wissen von Zadoks Herkunft nichts. Gehört er einer Priesterfamilie an, so war sie nicht ein dem Geschlecht Abjathars gleichstehendes Haus. Er ist also insofern ein Emporkömmling, als er ein altes Priestergeschlecht verdrängte, das — scheinbar mit Recht — ein historisches, weil durch Generationen vererbtes, Anrecht auf seine Stellung beanspruchte.

Es wird fast allgemein anerkannt, daß die oberpriesterlichen Genealogien der Chronik sich selbst und den Angaben der Geschichtsbücher öfters widersprechen und daher keine Gewähr für Historizität bieten. Doch geben wir die Genealogie der levitischen Geschichtschreibung wieder, verbessert durch die Angaben der Geschichtsbücher (Ex. 6, 14 ff.; 1 Chron. 5, 30 f.; 6, 37; 9, 10 f.; vgl. Esr. 7, 2 ff. u. Neh. 11, 11). In letzter Zeit hat auch Westphal diese Frage gestreift (ZAW. 1906).

Aaron
|
Ithamar [1])
¦
Eli
Hofni — Pinehas
Ahitub [2]) — Ikabod
|
Ahimelech (Ahia)
|
Abjathar.

---

1) Klostermanns u. a. Vermutung, daß in Wirklichkeit Eli von Eleasar, nicht von Ithamar abstamme, scheint uns richtig zu sein.

2) Falls die Angabe, daß ein Ahitub Zadoks Vater war, richtig ist, so ist dieser Ahitub ein anderer als der Enkel Elis. Auch die Chronik nimmt an, daß die beiden Ahitubs verschiedene Männer waren, sonst würde sie ja ihre eigene Theorie von einem Wechsel der Linien Eleasars und Ithamars im Oberpriestertum durchbrechen. Vergleiche dazu Lippert, Allg. Geschichte d. Priestert. II, 83.

Während in der Genealogie Ithamar—Eli die Mittelglieder fehlen, weiß die Chronik die Folge der Generationen von Aaron bis auf Jaddua genau anzugeben. In Wirklichkeit ist diese Genealogie der Chronik voll von Fehlern (vgl. Westphal, ZAW. 1906), ein Charakteristikum, das auch den Genealogien des Josephus eigen ist (Ant. Jud. V, 11, 5; VIII, 1, 3; X, 8, 7; XX, 10, 1 u. 2).

Aaron

Eleasar — Nadab — Abihu — Ithamar

Eleasar
Pinehas
Abisua
Bukki
Ussi
Seraja
Merajoth
Amarja
Ahitub
Zadok

Ithamar
Eli
Abjathar

Zadok: Johanan [1]) — Ahimaaz — Asarja

Johanan
Amarja
Ahitub
Zadok [2])
Sallum [3])
Hilkia
Asarja
Seraja
Jozadak

Josua
Jojakim
Eljasib
Jojada [4])
Johanan [5])
Jaddua.

1) Asarja und Johanan gelten der Chronik als Enkel und Urenkel Zadoks, nicht als Söhne, wie sie es nach den Geschichtsbüchern sind; vergleiche 1 Kön. 4, 2.

2) Diese drei kommen in den Geschichtsbüchern nicht vor, sie sind wohl nur eine Wiederholung der vorhergenannten. Vergleiche auch A. van Hoonacker, Le sacerdoce, S. 321.

3) Es fehlen in dieser Aufzählung die historischen Gestalten der Oberpriester Jojada und Uria.

4) Eljasibs Sohn ist Neh. 12, 23 wohl mit Unrecht Johanan genannt.

5) Jonathan Neh. 12, 10 ist wohl verschrieben aus Johanan.

Trotz dieser Genealogien und trotz Josephus ist daran festzuhalten, daß Zadok der Anfänger einer neuen Linie ist.

Der gewaltsame Eingriff Salomos in die Organisation des Kultuspersonals ist charakteristisch, da er uns ganz deutlich zeigt, daß der König die oberpriesterliche Würde als von ihm verliehen ansieht [1]). Schon dieser eine Umstand beweist, daß wir uns in einer ganz anderen Welt befinden, als sie das Gesetz kennt. Unter Salomo wird die Bedeutung des Oberpriesters deutlicher; erhielt doch durch den Prachtbau des jerusalemischen Tempels erstens der religiöse Charakter des Königtums eine tiefere Bedeutung und zweitens die „Institution des königlichen Kultus" und der königlichen Priesterschaft ein festeres Zentrum. Gegenüber dem Höhenkultus und seinen primitiven Einrichtungen verlieh der kunstvolle Bau des Heiligtums auf dem Zion dem Königtum einen besonderen Glanz, zumal er diesem allein seine Entstehung verdankte. Der Tempel nahm aber nur ganz allmählich den alten Heiligtümern gegenüber eine Stellung ein, wie die Peterskirche sie zu den anderen Gotteshäusern der römischen Christenheit einnimmt. Ebenso gelang es auch der königlichen Priesterschaft sehr spät, ihre Kultustätigkeit als eine privilegierte und monopolartige durchzusetzen [2]).

Wenn auch der Bericht über die Einweihung des Tempels deuteronomistisch gefärbt ist [3]), so läßt sich doch daraus mit Sicherheit schließen, daß Salomo als religiöses Oberhaupt, d. h. als der eigentliche Oberpriester des israelitischen Staates, den Weiheakt vollzog, der eine genuin-priesterliche Funktion dar-

---

1) 1 Chron. 29, 22 erzählt konsequent: „Man salbte den Zadok zum Hohenpriester".

2) Den schlagendsten Beweis für die langsame Monopolisierung des Kultus bietet die Notwendigkeit der josianischen Reform nach 300 Jahren.

3) Die über die Zeit Salomos und der Könige nach ihm berichtende Tradition bietet reicheren Stoff über die Kultusverhältnisse, als die in den Büchern Samuel gesammelten Quellen. Sie enthält geschichtliches Material, das aber von einem Chronisten erweitert und redigiert ist, der im Sinne des Deuteronomiums über die einzelnen Könige urteilt. Schon diese Anwendung eines deuteronomistischen Maßstabs auf die alten Königsgeschichten nötigt zur Vorsicht bei der Benutzung ihres Inhalts. Verdächtige Stellen und spätere Zusätze sind darum im folgenden als solche gekennzeichnet.

stellt, den Segen erteilte und die ersten Opfer auf dem neuen Altar darbrachte. Salomo erscheint auch sonst als eifriger Opferer, während die späteren Könige selten eigenhändig opferten. Da der Tempel vom Könige erbaut war, gehörte er zunächst dem Könige allein. Daher sehen auch die Königsbücher den Tempel als königliches Privatheiligtum an (vgl. Amos 7, 13). Daher war auch der Tempel in die umfangreiche Mauer eingeschlossen, die sich um die königlichen Gebäude herumzog. Die Könige „als die Wirte des Heiligtums" verfügten frei in ihrem und des Staates Interesse über die Tempelschätze (1 Kön. 15, 18; 2 Kön. 16, 8; 18, 15 f.). Natürlich wurden die Priester an diesem Tempel auf dem Zion von seinem Besitzer bestellt, wie auch andere Besitzer eines Privatheiligtums dies taten. Die Priester als seine Handlanger und Stellvertreter galten als Diener des Königs. Der Oberpriester bildete keine Ausnahme. Die Zahl der Priester am königlichen Heiligtum wird sich mit der zunehmenden Bedeutung des dortigen Kultus vermehrt haben.

Da ein umfangreicherer Dienst eine geregelte Arbeitsteilung erforderte, werden sich bald — neben dem Oberpriestertum — noch andere Unterschiede im Rang und in der Berufsausübung herausgebildet haben. So entstand in naturgemäßer Entwickelung eine Priesterorganisation [1]) mit dem Oberpriester an der Spitze, den das Vertrauen des Königs in dieses Amt einsetzte. Der Einfluß dieses Oberpriesters erstreckte sich zunächst nur auf den Kultus und das Kultuspersonal, soweit nicht der König selbst regelnd eingriff. Und da diese Eingriffe, wie wir sehen werden, nicht selten waren und sich auf alle möglichen Dinge erstreckten, so besaß der Oberpriester in Wirklichkeit kaum die Möglichkeit, selbständige Entscheidungen zu treffen. Seine Geltung und sein Ansehen beim Volke richtete sich nach der Persönlichkeit, nach seinen ver-

1) Der Stellvertreter der Oberpriester ist der כֹּהֵן מִשְׁנֶה nach 2 Kön. 25, 18 u. 23, 4, wo der Singular zu lesen ist; der פָּקִיד נָגִיד vgl. Jer. 20, 1; 29, 26; die שֹׁמְרֵי הַסַּף 2 Kön. 23, 4; 25, 18. A. van Hoonacker (Le sacerdoce, S. 363) macht daraus eine „hiérarchie sacrée, à la tête le grand prêtre".

wandtschaftlichen Beziehungen [1]) und anderen Umständen. Es ist nicht nachweisbar, daß der jerusalemische Oberpriester eine Art autoritativer Stellung gegenüber den Priestern an den kleineren Heiligtümern des Reiches eingenommen hat, wie Th. Nöldecke u. a. annehmen. Auch Graf Baudissins Vermutung, daß die jerusalemischen Oberpriester die kleineren Heiligtümer mit Priestern besetzt hätten, läßt sich nicht halten, da der in Betracht kommende Abschnitt offenbar deuteronomistisch ist. Wir können nur vermuten, daß dem Oberpriester von Jerusalem ein Ehrenvorrang von den Priestern der anderen Kultstätten zugebilligt worden ist.

III. Das königliche Oberpriestertum von der Reichsteilung bis zum Exil.

Nach der Reichsteilung bildete sich allmählich ein Unterschied zwischen dem judäischen und israelitischen Priestertum heraus. „Der königliche Kultus, der im Reiche Samarien nicht imstande war, den volkstümlichen und unabhängigen zu verdrängen, bekam in dem kleinen Juda schon früh ein fühlbares Übergewicht" [2]). Die Stabilität der davidischen Dynastie kam auch der königlichen Priesterschaft und ihrem Vorsteher zustatten, während die Priester im Nordreiche unter dem Wechsel der Herrscherhäuser zu leiden hatten. Dort konnte sich daher noch weniger als in Juda ein einflußreiches, stabiles Oberpriestertum entwickeln. An erbliche Nachfolge ist nicht zu denken; die Oberpriester, deren es in Dan und Bethel sicherlich gab, erstanden und stürzten je nach Glück und Unglück ihrer Herren. Selbständig waren sie ebensowenig, wie die jerusalemischen. Man denke an das selbständige Handeln Jerobeams I. bei der Einführung des Stierdienstes (1 Kön. 12, 31 ff.) und an das Verhältnis Jerobeams II. zu seinem Oberpriester Amazja von Bethel (Amos 7, 10—13).

Rehabeam scheint den Eifer seines Vaters für Tempelbesuch geerbt zu haben (1 Kön. 14, 28), hat es aber an oberpriesterlicher

1) Vgl. 2 Chron. 22, 11. Hier liegt wahrscheinlich eine geschichtliche Reminiszenz vor.

2) Wellhausen, Prolegomena [2], S. 132 f., Prol. [6], S. 144 f.

Betätigung insofern fehlen lassen, als er eine entschiedene Stellung zum jahvistischen Henotheismus nicht eingenommen hat (1 Kön. 14, 22 ff.; 15, 3). Aus der Regierungszeit Rehabeams und der seiner nächsten vier Nachfolger erfahren wir nichts über den königlichen Oberpriester. Wir wissen auch nicht, ob das oberpriesterliche Amt von Zadok an seinen Nachkommen stets nach dem Recht der Erstgeburt erhalten geblieben ist. Denn die Genealogien der Chronik sind, wie oben nachgewiesen ist, nicht maßgebend. Es ist sehr wohl möglich, daß einmal ein König nach dem Vorbilde Salomos in die Nachfolge eingegriffen hat. Der Einfluß des ersten Tempelbeamten machte sich in der Geschichte Judas zum ersten und auch einzigen Male bemerkbar, als der Oberpriester Jojada (2 Kön. 11) zirka 840 einen Aufstand gegen die Königin Athalja ins Werk setzte und mit Hilfe der in den Tempel eingelassenen Leibwache die Erhebung des jungen Prinzen Joas auf den Thron bewirkte. Jojada spielt hier unbestreitbar eine führende Rolle, die einen bedeutsamen Einfluß voraussetzt. Wie vereinigt sich diese Tatsache mit der anderen, daß die Oberpriester durch ihr Amt keine hervorragende Bedeutung gewinnen konnten? Jojada muß erstens eine starke Persönlichkeit gewesen sein und zweitens war er in besonderem Maße vom Schicksale begünstigt. Er wurde nämlich zu seinem Auftreten gewissermaßen legitimiert durch seine eheliche Verbindung mit Joseba, einer Tochter des Königs Joram von Juda. Diese verwandtschaftliche Beziehung zu dem Herrscherhause hat Jojada zu einem Manne von Ansehen und Einfluß gemacht. Es kommt hinzu, daß gerade damals die geschichtlichen Verhältnisse ein Wachsen der oberpriesterlichen Macht ermöglichten. Der Oberpriester selbst, nicht wie sonst der König des Volkes, war damals der Vertreter des reinen Jahvekultus der Baalsdienerin Athalja gegenüber. Sie hatte sich selbst ihrer oberpriesterlichen Gewalt entkleidet; diese fiel Jojada zu und steigerte die Bedeutung seines Amtes. Er ist der einzige Oberpriester, der in der Geschichte Israels eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Graf glaubt, daß er auch auf dem Gebiete des Kultus organisatorisch tätig gewesen und daß die Einsetzung der Torwärter sein Werk sei. Wir meinen, daß die פְּקֻדֹּת vielmehr rein militärischen Charakter

trugen [1]). Sobald wieder ein König regiert, der sich seiner Aufgaben und Pflichten gegen Jahve bewußt ist, hat Jojada seine Rolle ausgespielt. Und Joas geriet nicht in Abhängigkeit von Jojada, obwohl er ihm Leben und Königtum verdankte. Einen deutlichen Beweis dafür bietet 2 Kön. 12. Als nämlich der Oberpriester lässigerweise das im Tempel eingehende Geld nicht für eine notwendig gewordene Ausbesserung des Tempels verwandte, verlor er das Vertrauen des jungen, frommen Königs. Dieser übertrug daher seinem Staatsschreiber die Kontrolle über die Tempeleinkünfte und demütigte so den Oberpriester, ein deutliches Zeichen für das unbedingte Verfügungsrecht der Könige über ihr Heiligtum. Die Chronik beseitigt die ärgsten Anstöße an dieser Geschichte.

Dieses aus den Geschichtsbüchern gewonnene Bild vom Oberpriestertum tritt uns auch in und zwischen den Zeilen der Quellen J und E entgegen. Sie kommen für uns hier in Betracht, weil sie den Charakter ihrer Entstehungszeit an sich tragen. Auch Graf Baudissin gibt zu, daß J und E zwischen Priestern und Laien als heiligen und profanen Personen noch nicht unterscheiden. Eine Persönlichkeit, die auch nur eine ungefähr gleiche Stellung wie der gesetzliche Hohepriester eingenommen hätte, ist daher für die jahvistische Geschichtschreibung unmöglich. In dem midraschartigen Kapitel Gen. 14, dessen späte Entstehung zuerst Th. Nöldeke bemerkt hat, eine geschichtliche Begebenheit und jahvistische Anspielung auf das israelitische Hohepriestertum zu sehen, ist äußerst gewagt. Wie unsicher die Gestalt Aarons, nach P des ersten Hohenpriesters und Vaters des Priestertums überhaupt, in J gezeichnet ist, beweist schon die sehr erwägenswerte Vermutung Wellhausens, Stades u. a., daß in J^1 Aaron überhaupt noch nicht vorkomme. Und Westphal schreibt dem Aaron der Quellen J und E die Rolle eines weltlichen Führers und Magnaten zu. In den alten Sagen ist nicht Aaron, sondern Mose der

1) 2 Kön. 11, 18; so auch Kittel, Kommentar, S. 251; doch ist darum die Angabe der Chronik (1 Chron. 16, 38), David habe die Torwärter eingesetzt, nicht weniger falsch, wie schon aus dem Selbstwiderspruch der Chronik (1 Chron. 9, 20 u. 22; 2 Chron. 23, 18 f.) hervorgeht.

Priester Israels als Gottesmann, der Recht und Gericht gibt (vgl. darüber Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 72). Als erster Oberpriester im Bereich des Jahvekultus erscheint daher sein Schwiegervater Jethro. Mit dieser Auffassung stimmen die uns erhaltenen jahvistischen Gesetze insofern überein, als sie einen Hohenpriester nicht kennen. Doch ist der historische Untergrund hier zu unsicher, als daß man daraus für die Geschichte des Oberpriestertums Schlüsse ziehen könnte.

Daß die Oberpriester weiterhin als königliche Beamte zu striktem Gehorsam verpflichtet waren, ersehen wir aus dem Verhältnis, in dem der Oberpriester Uria zu seinem Könige Ahas stand (2 Kön. 16, 10 ff.). Diesem Verhältnis entspricht im Nordreiche zu fast gleicher Zeit durchaus die Stellung des Oberpriesters Amazja von Bethel Jerobeam II. gegenüber. Ahas befahl nämlich, daß an Stelle des alten Altars vor dem Tempel ein neuer, die Nachbildung eines damaszenischen, gesetzt werde. Und Uria gehorchte. Kittel mag recht haben, wenn er diese Erzählung zu den Quellen aus weltlichen Kreisen rechnet und glaubt, daß ihr Schweigen über Urias Verhalten noch kein Beweis dafür sei, daß sich dieser Gesinnungsgenosse Jesajas ohne Protest zum gefügigen Werkzeug der Launen des Königs gemacht habe. Auch van Hoonacker meint: Il était loin, d'être la créature du roi. Doch kann nicht bestritten werden, daß der Oberpriester einen Eingriff des Königs in seinen amtlichen Wirkungskreis jedenfalls nicht hindern konnte [1]). Wir sehen daraus, daß der König souverän über den Kultusbetrieb verfügte, so daß der Operpriester nur das ausführende Organ seines Willens war. Der Charakter des Priesteramtes als eines königlichen zeigt sich auch darin, daß israelitische Könige Staats- und Tempelbeamte in gleicher Weise zu Gesandtschaften benutzten (2 Kön. 19, 2). So weiß auch Jeremia (21, 1; 37, 3), daß der zweite Priester Zephanja öfter als Abgesandter des Königs Zedekia gebraucht wurde und daß der Priester Paschur geradezu Polizei-

1) Die Chronik berichtet II, 28, 23 f. denselben Frevel des Königs. Charakteristisch aber ist, daß sie den Uria dabei gar nicht erwähnt; vgl. Wellhausen, Prol.^{6}, S. 189.

dienste verrichtete (Jer. 20, 1 ff.). In der Geschichte des eifrigen Jahvedieners Hiskia (2 Kön. 18—20) wird ein Oberpriester gar nicht erwähnt. Manasse stellte den Götzendienst in vollem Umfange wieder her, ohne daß die Priesterschaft etwas dagegen tun konnte. Auch unter dem frommen Könige Josia blieben die Verhältnisse in bezug auf die Stellung des Oberpriesters die alten. Der Oberpriester Hilkia war sein erster Tempelbeamter, der in seinem Wirkungskreise so vom König abhängig war, daß er erst auf dessen Geheiß hin Tempelgelder zur Auszahlung bringen durfte. Das Auftreten Josias bei der großen Reform erinnert uns sogar lebhaft an die oberpriesterliche Stellung, die einst Salomo einnahm, und die das Vorrecht der israelitischen Könige überhaupt war (2 Kön. 22 u. 23). Hilkia ließ das neue, im Tempel gefundene Gesetzbuch dem Könige übergeben; das war alles, was er tat. Daß er es „publizierte", „proklamierte" und „verteidigte" (Kittel), kann ich nicht finden. Der Oberpriester hatte ja nach dem Inhalt des Gesetzbuches wenig Grund zu dessen Verteidigung. Er war vielmehr selbst überrascht durch den Protest des Gesetzbuches, durfte es aber doch nicht ohne weiteres unterschlagen, auch wenn es nicht den Interessen der Jerusalemer Priesterschaft diente. Der König selbst trat handelnd auf. Er ließ die Prophetin Hulda nach Jahves Willen befragen, rief die Gemeinde zusammen, las selbst den Wortlaut des zum Vorschein gekommenen Gesetzes vor und verpflichtete sich und sein Volk, seinen Satzungen gemäß zu wandeln. Mit seinen reformatorischen Bestrebungen machte Josia sofort Ernst. Er ließ alle Götzenbilder vernichten und den Höhendienst beseitigen, wodurch der Ort und die Art der Wirksamkeit und die Organisation der Kultuspersonen eine einschneidende Änderung erfuhr. So trat bei dieser großen Kultusreform die Person des ersten Kultusbeamten völlig in den Hintergrund (selbst 2 Chron. 34!), während Josia sich seiner oberpriesterlichen Pflichten, die die Könige lange Zeit hindurch vergessen oder doch wenigstens nicht ausgeübt hatten, bewußt ward und darnach handelte.

Die Haltung des Deuteronomiums, in dem das Gesetzbuch Josias enthalten ist, in der Frage des Oberpriestertums bestätigt die Auffassung von der Bedeutung des Oberpriesters, die wir aus

den Geschichtsbüchern gewonnen haben. Von einem Hohenpriester ist im Deuteronomium nicht die Rede. Die deuteronomische Tendenz, den Kultus unitarisch auszugestalten, ist also in diesem Punkte nicht konsequent durchgeführt; dies blieb dem Gesetze vorbehalten. Deut. 10, 6 ist sehr wahrscheinlich ein versprengtes elohistisches Stück, das vom Redaktor „nach der Analogie von Nu. 21" (Bertholet) eingefügt ist. Deut. 18, 3 steht der Singular kollektiv. Die Stelle 17, 12 verliert ihren Wert, wenn man 17, 9—12 mit Steuernagel für eine Kombination zweier ähnlicher Gesetze hält, deren Scheidung noch durch eine große Anzahl von Zusätzen erschwert wird, zu denen in V. 12 die Worte הכהן bis או gehören. Doch scheint uns ein solcher Scheidungsversuch unsicher und fruchtlos zu sein. Wir würden der letzten von Bertholets sprachlichen Erklärungen des הכהן zustimmen [1]), wenn wir ganz sicher wären, daß mit הכהן nicht der Vorsitzende eines priesterlichen Richterkollegiums, der das Urteil auszusprechen hat, gemeint sein könnte. Deut. 26, 3 ist echt und meint den Oberpriester, an dessen Vorhandensein zur Zeit des Urdeuteronomiums ja niemand zweifeln kann. Doch tritt der Oberpriester im D so wenig in den Vordergrund, daß es unmöglich ist, auch nur die geringste Ähnlichkeit mit dem Hohenpriester des P herauszufinden und etwa D für einen „frommen Betrug" zu halten, bei dem der Oberpriester und die Priesterschaft in Jerusalem die Hand im Spiel gehabt hätten. Während sich D insofern dem exilisch-nachexilischen Gesetzeswerke nähert, als es schon starkes Gewicht auf die kultischen Verhältnisse legt auf Grund der Vorstellung, daß man die Liebe zu Jahve im Kultus beweisen könne, liegt in bezug auf den Leiter des Kultus keine Annäherung an P vor.

Die letzte Nachricht von einem Oberpriester in den Königsbüchern bestätigt das bisher von uns gewonnene Urteil über den Charakter des königlichen Oberpriestertums. Nach der Erstürmung Jerusalems 586 wurde mit einer Anzahl von königlichen Beamten

---

1) „Der Singular steht entweder kollektiv (vgl. 18, 3) oder ist nachträglich an den glossatorischen Singular השפט angeglichen."

und Höflingen auch der Oberpriester Seraja hingerichtet, als sei er mitschuldig an der Empörung seines Herrn Zedekia. Dieselbe Erscheinung, daß ein über den König und sein Haus kommendes Vernichtungsgericht auch seine Priester trifft, können wir bei der Ausrottung des Hauses Ahab durch Jehu beobachten.

Das Resultat unserer Untersuchung ist somit folgendes: Die Anfänge des Oberpriestertums bleiben dunkel. Der König selbst nimmt nach den Geschichtsbüchern eine Art oberpriesterlicher Stellung ein. Er betraut einen Priester mit der Aufsicht über den Kult, die Kultstätte und (wohl auch) das Kultpersonal. Dieser erste Priester oder Oberpriester ist als königlicher Beamter seinem Herrn zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet und auch in seiner speziellen Interessensphäre, dem Kultus, völlig von des Königs Willen abhängig. Das Verhältnis der Oberpriester zu den anderen Priestern wird aus den Berichten nicht klar; wahrscheinlich ist er der primus inter pares gewesen. Im Urteil des Volkes genießt der Oberpriester ein Ansehen, dessen Stärke abhängt von seinen verwandtschaftlichen Beziehungen (Jojada), seiner persönlichen Stellung zum Könige (Abjathar und Zadok) und von dem aus seiner Amtstätigkeit sich ergebenden Einfluß, kurz: von seiner Persönlichkeit. Die uns in J, E und D entgegentretende Auffassung vom Priestertum und Oberpriestertum steht mit der aus den Geschichtsbüchern (und prophetischen Zeugnissen) gewonnenen Charakterisierung durchaus in Einklang.

2.

Spalatiniana.

Mitgeteilt von

Dr. Georg Berbig, Pfarrer zu Neustadt bei Coburg.

(Fortsetzung.) [1])

XVI.

Spalatins Gutachten über die Universität Wittenberg.

Ein Fragment.

Die heyligschrifftlich vnd Artisten Lection vff den Stifft zu Wittenberg verordent.

(1520.)

In Aller Heyligen Kyrchen Artisten Lection

Licentiaten Amsdorffs prebend
Licentiaten Sebastians Lectio Prebend
Licentiaten Veltkyrchen prebend
Magister Staffelsteyns prebend
Her Johann Ragals prebend.

Heyligschrifftlich Lection

Archidiaconath Doctor Karlstats Prebend
Cantorey
Cüsterey

Dialectices Elementa Schurff
Eruditum Dialecticum Amsdorffius
Priscianus Gramaticus Stockman ... us
Mathematicus duabus lectionibus et horis Jo Volmarus
Physicus Aristoteles Jo Veltkyrch
Aristoteles de Animalibus Hessus
Rhetorica et inter haec aliquas Ciceronis orationes Grammaticam Graecam Elementariam.

---

1) Vgl. Jahrgang 1907, Heft 4, S. 513 ff.

Pliniana Lectio	
Virgilius et Orator	
Historicam	/Hermannum (?)
Hebraicam	pro paedagogio
Greca	
Pedagogii lectores duo.	

Was man für lection in Artibus muss in alleweg haben.

1520.

Die hebreisch lection	
die kriechisch lection	
Aristotelem in dialectica	Amsdorff
— in philosophica	Veldkyrchen
und bevor de animalibus Rhetoricam Ciceronis	Mgr. Hess
Virgilium et Oratorem und Quinctilianum	Fach
Lectionem Historicam	Staffelsteyn
Gramaticam Latinam	
Plinium	
Mathematicam	Nota

Das pedagogium mit zweyen magistern.

Auf dem Umschlage stehen noch diese Namen:

Mgr Boldenhayn
" Gungelin
" Schurff
" Morlein.

XVII.

Billett Spalatins an den Kurfürsten Friedrich in Sachen Luthers.

(Aug. 1520.)

Gnedigster Herr. Dass buchlen so E. C. G. von Hertzog Georgen zu Sachsen etc. entfangen ist nicht anders denn die erst Bebstisch bloss vnd nacketh bull durch den Ecken mitgebracht.

Im eingang steeth meines Gnedigen Hern von Eysteth mandat, das E. C. G. zu einem vntertenigen bericht ich hiemit verteutscht zuschicke. Dann mich sicht die Sach eben also an als hett mein Herr von Eisteth etwas müsen thun. Das aber vil darauf ergangen sey, kan ich in keym weg glauben. Wann ich hab etlich vil schrifften disen winter über auff meiner heymath [1]), berürtem Bistumb mit geistlicher vnd weltlicher untertenickeit unterworffen, entfangen, auch noch hie, aber nicht eyn eynigs wort dauon, das mir ungetzweivelt vnverborgen verbliben. Dann mein bruder schreibt mir das der gantz Rat vnd Commun in meiner heymath vnnder wol an Doctor Martinum seint. So hab ich vor meinem bruder kein red, so vil vnd stetigs will er Doctor Martinus bücher haben. —

Der prior des prediger Closters zu Augsburg hat mir heut aber angetzeigt als solten etlich die mandat kay̅ Ma̅yt wider Doctor Martinus erheben. Er will es aber nit fest loben. Gott gebe uns sein gnad.

E. C. G.

Meinem Gnedigsten Hern dem Churfürsten zu Sachsen etc.	vnterteniger Diener Spalatinus.

XVIII.

Billett Spalatins an den Kurfürsten Friedrich in Sachen Luthers.

(Aug. 1520.)

Gnedigster Her. Des Doctor Martinus bücher sollen zu Mersburg auch verbrant sein worden.

Nu hat man sie zu Leyptzick auch sollen verbrennen auf dem Montag oder Donnerstag acht tag vergangen. Ist aber desselben tags verbliben. Nicht weiß ich durch was hinderung.

Das hat mir heut ein guter freund zu entboten, des deß schrifft entfangen.

1) Spalt im Bistum Eichstedt.

Des hab E. C. G. ich vnterteniger meinung nit wollen verhalten.

E. C. G. vnterteniger Diener
Spalatinus.

Meinem Gnedigsten
Hern dem Churfürsten
zu Sachssen etc.

(Auf einem anderen Blatt.)

Hertzog Jorg zu Sachsen hat so bald die Bull kommen ist, den von Leypzick geschriben, dem Ecken nit zugestatten, die doselbst antzuschlagen, der meynung vnd hoffnung, Mersburg vnd Meissen als die Ordinarien vnd Executores werden sich domit nicht seumen, domit er sich nit mit dem vngelimpff vberlübe. Weil er aber nit hat wollen anfahen, haben berurte Bischofen auch unterlassen, sich etwas domit zunterwinden. Also hat der gut Hertzog wider sein wunsch, willen, begir vnd eygen öbung die Bulla verhindert zu publiciren. Also das man augenscheynlich merckt das Gottes treybung in diser sachen ist vnd es domit vil anders ergeeth, dann die menschen sich bearbeyten.

XIX.

Brief Spalatins an den Kurfürsten Friedrich in Sachen Luthers.

(1. Dez. 1520.)

Durchlauchtigster hochgeborner Churfürst, Gnedigster Herr. E. C. G. will ich vnterteniger meinung nit verhalten, das ich nechten kurtz vor vier hora hieher gin Wittenberg kommen vnd Gott lob alle Ding richtig vnd wol befunden hab.

Erstlich hab ich in der schosserey erfaren, das etlich priester auf abfordern des Bischouen zu Wirtzburg, Hertzogen Georgen zu Sachsen vnd villeicht auch des von Mersburg sich von hinnen sollen gewandett haben. Wie wol das Kind ein andern Vatter haben soll.

Doch soll der meist hauffen von vilen vortrefflichen leut kindern noch vest halten vnd steen.

Licentiat Feltkirchen heldeth auch vester den von etlichen gemeynet vnd gesayeth.

Den aufbruch hat ein Tüncher von Preslau, der neulich schon vnd erlich hie ist gehalten worden. Mocht im aber selen er komme vider wann er wille.

Als ich folgend zu E. C. G. beichtvatter [1]) gangen, im E. C. G. gemüt, wie sie mir durch Heckelbach eroffent vnd befoln antzutzeigen, hat mir Licentiat Otto gesagt, das die von Halberstat vnd etlich andere Kyrchen mer ir leut abfordern, vnd darob wie er bericht bey anderthalbhundert studenten sich von dannen sollen gewendeth haben. Aber vil meynen der hauff sey nit so groß.

E. C. G. erbeut sich unterteniglich weitern bescheids gewertig zu sein, der mich auch nit anders bericht, dann also steen alle sachen mit diser E. C. G. loblichen Universiteth wol.

Darnach hab ich Doctor Martinus frolich gefunden, der sich unterteniglich der gnedigsten zuenbietung bedanckt und es dafür heldeth, das die cleynmüticheit aus etlicher pfaffen forchtsamkeit erwachsen sey. Und hat im und villeicht etlichen andern mer nye gefallen das die Universiteth E. C. G. mit irem jüngsten schreiben beladen hat. Ist gar unerschrocken und hat das New buchlen alle artickel in der Bullen verworffen berayt angefangen vnd ein sextern daran gemacht. Erbeuth sich demütiglich gnedigem rat nach hinfür glimpflicher zuschreiben.

Hat auch hiervor angefangen das Magnificat aufszulegen vnd meinem gnedigen jungen Hern zuzuschriben.

Sie wissen hie noch nit wo der Bischoff von Brandenburg im land sey.

Der probst von Lyssla bey Zherbst, der von wegen des von Brandenburg die bullen soll exequiren, hat Doctor Martinus zugeschriben, er wolle sich ehr seyner probstey vortzeyhen dann die bullen volntziehen.

Doctor Martinus hat Decret vnd Decretales zu-

1) D. i. Jakob Vogt.

sammen verordent dieselben zuverbrennen, sobald er in glaublich erfarung kompt das sie zu Leyptzig sein bücher sich unterstanden zuverbrennen.

Steet wol darauf das er die Bullen auf der Cantzell offentlich verbrennen werd, wenn sich die myssgunstigen Irer vbung vnd handelung nit massen werden.

So weyt hat Doctor Martinus dem Bebstlichen regiment nachgedacht, das er sagt, es . . . e aus disen zweyen artickeln, Im gebot der sünde vnd vbel zuthun, und im verbot guter werck vnd wol erbaulich vnd Cristlich zuhandeln vnd leben. Darauf ein New gemeld vnd figur gestelt ist, die ich will Gott E. C. G. morgen mitbringen will.

Ich meyn das ich in die dreyssig brief bey Doctor Martinus an Inen von Fürsten Hern vnd hochgelarten furtrefflichen leuten aus Schwaben, Swaitz, Pommern, Preyskau, Podensen, Behem vnd andern landen befunden, alles trostliche vnd Cristliche schrifften.

Was ich weyter erfare soll E. C. G. morgen auf mein widerkunfft vermittels gotlicher gnaden auch unverhalten bleiben, alles E. C. G. ich diser eyl unterträniger maynung unangetzeigt nit hab wollen lassen, unterteniglich bittend, E. C. G. wolle es gnedigklich vermercken vnd mein gnedigster Herr sein. Das bin umb E. C. G. ich mit meinem armen gebeth untertenigen gehorsams zu verdienen alletzeit schuldig vnd willig. Datum Montags nach sancti Andree Apostoli Ao. Dm. 1520.

E. C. G.

vnterteniger Caplan

Spalatinus.

Adr.: Dem Durchlauchtigsten Hochgebornen Fürsten vnd Hern Hern Fridrichen Hertzogen zu Sachsen, des Hey. Rom. Reichs Ertzmarschalh Churfursten etc. Lantgrauen in Duringen und Marggrauen zu Meissen, meinem gnedigsten Hern.

XX.
Ein Gedenkzettel Spalatins.
Ende 1520.

Zugedenken erstlich

Das die Romer nicht die ere Gottes vnd gemein selickeit gemeiner Cristenheit sondern allein Iren genyess, geitz vnd pracht zuerhalten.

zum andern.

Das ungetzweivelt all sein schrifft vil hass vnd shrecken wirt betrefften dann allen widerwertigen wirt leiblich sein.

zum dritten.

Das Doctor Martinus alle gewalt vnd vil mer die keyserlich in allen eren heldeth, und mer dann an eynem ort disen spruch Sant Pauls: Omnis potestas a deo est. Item disen: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit mit grossem vleis auffgemutzt hat. So ser das er auch vns pfaffen vnnd munchen der hohen gewalt unterwirfft.

zum vierden.

Somit fuglich antzutzeigen was far vnd beschwerung auch verachtung aus der Acht etc. erfolgen wird, so der man unverhort, aber sein so manchfeldig erbieten würd mit bann vnd acht beschwert werden.

zum Fünfften.

Der man in alleweg zu verhor vnd verantwortung vor gleichen vnparteyschen gelarten leuten mit sicherm genugsamen gleit kommen lassen, ka9 Mayt vorigem erbieten vnd schriben nach.

zum Sechsten.

E. C. G. hor dennoch das vil Doctoris Martini ler vnd schrifft von vil furtrefflichen erbarn leutten gelobt werd für cristlich vnd heilwertig etc. Wie denn wahr ist.

Summa Summarum

Ich halt der pater komm es zu ordenlicher verhor wer allen seinen widerwertigen mit gegründter schrifft vil zugeschickt seyn.

An mein Gnedigsten
Hern den Churfursten
zu Sachsen etc. ein kurtz
gedenckzheddel.

XXI.

Ein Schreiben Spalatins an den Kurfürsten Friedrich in Sachen Luthers.

(1520.)

Ex autographo in Codd. chartac. tabularii Vimariensis.

Meinem gnädigsten Herrn dem Churfürsten zu Sachsen etc.

Gnädigster Herr. Gott lob, ich find viel weniger Kleinmütigkeit zu Wittenberg, denn ich besorgt.

Doctor Martinus kann nicht wissen, aus was ursachen der Universität Schreiben an E. C. G. erwachsen sey, hät aber mogen leiden, dass es verblieben. Die Andern, soviel ich ihr angeredt, stellen sich alle kecker und getroster, denn das Schreiben gelaut, wiewol ihr wahrlich etlich mochten kleinlauter werden, so es an das Treffen gehen wurd.

Soviel ich von vielen vermerkt, ist das Schreiben verursacht durch den Ausbruch etlicher Priester, der doch als Magister Philippus mich bericht, fast wenig seind, von den etliche bereit sollen wieder kommen sein. Wiewol etlich sagen wollen, als sollten ob II C sich von dannen gewandt haben.

Dagegen hör ich, daß täglich neue Studenten kommen.

So hab ich gestern in Magister Philipps Lection freilich bei V oder VI C Auditores und in Doctor Martinus unter vier hundert auditores wenig gefunden, und darunter viel tapferer feiner Leut und gesellen und den Schlicken itzo Rector und den neuen Canonicum zu Aldenburg Doctor Simon Steyn, der in Theologie studiert.

Doctor Martinus und Doctor Carlstadt befehlen sich aufs unterthänigst E. C. G., desgleichen der Probpst und Dechant. Der Probst erbeut sich den Brief, so er E. C. G. hievor geben, abermals mit einem Siegel zu befesten. E. C. G. soll allein gnädiglich ob ihm halten, dass er von den von Erfurt bezahlt werde. Er hältet von der Bullen nichts und sagt, wiewohl ihm gen Erfurt zukommen geschrieben, so wolle er es doch itzo unterlassen und zu Wittemberg bleiben, damit man nicht durft sagen, er sey aus Forcht von dannen geschieden.

Es gefallen mir die neuen Bildniß sehr wol im Kor zu Wittenberg. Die Pfarrkirchen und Closter werden Doctor Martinus schier viel zu klein zu seiner Predigt. Sein Prior besorgt, das Volk werd ihm einst das Haus eindrücken.

Gott sei gelobt in Ewigkeit. Es gefällt mir noch allenthalben wohl zu Wittenberg und es steckt noch überall voll Studenten, die mit großem Fleiß studiren. Und hoff, Gott werd sein Werk weiter unterhalten und vor menschlicher Bosheit mit mächtiger Gewalt erretten. Das hab E. C. G. ich untertheniger Meinung länger nicht wollen verhalten.

E. C. G.

untertänger Diener

Spalatinus.

XXII.

Herzog Johann Friedrich an Spalatin [1]).

(21. Dez. 1520.)

Aus dem Original in Cod. chart. No. 378 fol. d. Goth. Bibl.

Unserm lieben andächtigen Magister Gergen Spalatin Thumbherrn zu Aldenburg zu Handen.

Mein gnädger Herr der jung Hertzog zu Sachsen 1520
Hans Fribrich Herzog zu Sachsen.

Mein Gruss und gnädigen Willen bevor. Lieber Magister Ich hab euer Schreiben überlesen und gar genädiglichen verstanden, bedank mich auch gar genädiglichen des Büchleins, das Ihr mir habt zugeschrieben, nehm auch dasselbige mit samt dem andern gar genädiglichen an, mit Erbietung, dasselb gar genädiglichen zu erkennen. Ich hab dem hochgebornen Fürsten meinem genädigen Herrn vnd Vater angezeigt, wie ihr seinen Genaden der Büchlein Exemplar gerben hät, zugeschygt, euer Erbietung weiter, das hat sein Genad gar genädiglichen angehört, nimmt

1) Vergleiche dazu den Brief des Herzogs an Luther von demselben Tag. Vgl. Enders III, 22 f.

auch euern unterthänigen Willen zu Genaden auf. Ich will auch euer Bet genädiglichen eingedenk sein und über dem Evangelio fest halten. Dat. am Sankt Thomastag im 1520 Jahr.

XXIII.

Billette Spalatins an den Kurfürsten Friedrich in Sachen Luthers.

(Jan. 1521.)

Cfr. Epp. Luth. N. 269 (13. XI. 20); 16./1. 21; 21./1. 21.

Gnedigster Herr. Dise hernachfolgende Zteitung hab ich aus Wittenberg entfangen.

Marggraf Joachim Churfurst etc. vnd die Fürsten so mit im kommen haben Doctor Martinus angesprochen zu Wittenberg vnd sonderlich hertzog Albrecht von Mechelburg.

Die hundert gulden von Doctor Schmidburg seligen seint dem Doctor Martinus durch Taubenheym geantwort.

So hat ihm Schart noch funfftzig gulden dartzu geschenckt. Doctor Martinus schreibt: Ich besorg Gott belon mich hie. Aber ich hab protestirt ich wolle von im dermassen nicht gesettigt werden, oder es sunst wider wegwerffen. Dann wortzu soll mir sovil gelds? Ich hab die helfft meinem prior geben vnd In frolich domit gemacht.

Tyl Done soll auch ser kranck sein.

Doctor Martinus schreibt, er schreib E. C. F. auch.

Darumb hoff ich E. C. G. hab sein brief entfangen.

Schreibt auch er sey erschrocken das Kay Mayt das widerspyl geschriben, vnd spricht: Was solt da zuhoffen sein, do die leut der meinung sein vnd also schreiben.

Er will dem Murner nit antworten.

Auf einem anderen Blatt:

Doctor Martinus schreibt auch Meissen vnd Mersburg sollen beschloßen haben die Bull zuexequiren.

Do der Bischof von Brandenburg mit dem Marggrafen zu Wittenberg gewest, ist das geschry gewest, er wolle die Bull doselbst auch exequiren. Und merck sovil, wo es bescheen, so wer nichts guts daraus erfolget. Ist aber verblieben.

Doctor Martinus hat dem Hutten geschriben, das er nit gern wolt das man umb das Ewangelium mit gewalt vnd morden strygt vnd kryegt. Denn die welt wer durch das wort Gottes überwunden. Durch das wort wer die Cristlich kirch vnterhalten vnd geheligt, vnd wirt darburch auch abermals vernameth vnd widerumb aufgericht werden. Ihe ehen wie der Antichrist hett angefangen on gewolt, also würd er durch das wort überwunden werden.

Am Sambstag den nechsten vor Sebastiani hat es zu Wittenberg so ser getunnert vnd geplitzt, das sich vil leut dafor entsetzt haben.

Adr.: Meinem Gnedigsten Hern dem Churfürsten zu Sachsen.

XXIV.

Billett Spalatins an den Kurfürsten Friedrich in Sachen Luthers.

(Anfang Febr. 1521.)

Cfr. Brf. L. v. 22./1. 21.

Gnädigster Herr E. C. G. hab ich vntertänigster meinung länger nit verhalten was etliche gute Freund aus Wittenberg mir itzo zu schreiben, u. a.:

Doctor Martinus.

Weil der probst gestorben vnd Wolfgang vns entfrembdet, ich auch höre, das Doctor Torgau seiner Lection soll entladen werden, bitt ich, du wollest ein Vorbitter vnd guter Mitler sein für Johann Schwertfeger, welcher, so er doctor Wolfgangs Lection in weltlichen Rechten bekommen mocht, die er, wie es auch unser philipp dafür hältet, wol verwalten konnt, wird er vielleicht aus einem Clericer ein Ley werden. Welchs dem Mann auch am besten were. Diss schreib ich auf vnd mit Rat vil frummer Leut, du wollest tun, was dir der Geist eingibt.

XXV.

Schreiben Spalatins aus Worms an Joh. Lang in Erfurt.

(8. März 1521.)

Ex apogr. in Cod. Chart. Bibl. Duc. Goth. Fol. No. 399. p. 277.

Suo in Domino eruditissimo amico Johanni Lango Augustiniano Theologiae Doctori Erphordii.

S. P. Nihil prorsus est, mi eruditissime Lange, ut jam vel longas vel eruditas a me expectes literas, quibus eruditis et disertis tuis responderim. Quid enim multa scribam occupatior praesertim his diebus, ut vel valetudini meae curandae sim satis, quam tibi sit satis. Tantum abest, ut tuum istud *κάππα μέλαν* contemnam, ut in amicissimis te jam pridem habeam. Causa Evangelica et Lutherana diversis agitatur consiliis, sed ita, ut mirus sit in hominem et apud sacros et prophanos, apud principes et prophanos consensus, quamvis audiam eo pene sacros omnes reclinare, ut pontifici noluit obsistere. Sabbato proximae hebdomados curavit Caesar legendum diploma in Lutherum nostrum et suos perdendum dicandumque, se evocaturum vel hoc vel alio, ubi revocet articulos pro haereticis pronuntiatos a piis technicis. Quod quale sit futurum nescio. Posthac enim Deo juvante videbimus. Interea oremus Deum pro publica Ecclesiae totius salute. Non puto gravandum principem nostrum christianissimum pro scribendis ad Erphordiensem Senatum P. literis causa Lutheri. Erit enim ubi tuto degat vel invitis omnibus inimicis Evangelii. Tu tantum esto sublimi animo et nihil timente animo, certus redamari te quos tantopere amas, etsi non semper scribentes. Bene vale et Deum pro principe et suis ora. Cursim ex Vangionibus feria V post Oculi MDXXI.

G. Spalatinus.

XXVI.

Ein Billett Spalatins an den Kurfürsten Friedrich.

(Worms, 5.—9. April 1521.)

Gnedigster Her. Heut hat mir ein Drucker von Strasburg des Ulrichen von Hutten handschrifft gestern gescheen zu Ebernburg getzeigt dises lauts.

Grüss von meyner wegen den Spalatinum vnd sag ihm, ich welle im schreiben mit dem fürderlichsten alles, das er will, vnd das mir ein botschafft an vnd zu Doctor Martinus Luther angeboten, ja aufgelegt ist. Und das ich gute hoffnung habe.

Darauf Gnedigster herr ich in hoffnung bin heut etwas mer zu erlangen, das E. C. G. auch vnverhalten soll bleiben.

Berürter Drucker bericht mich auch das Hutten soll halten wie ein mauer.

Item das des Keysers beichtvater sich gar bekant hab. Aber Hutten vertraweth im nicht vil.

Gestern ist die keyserlich legation von Ebernburg wider komen.

Doctor Pistoris bitt unterteniglich seyner vorbitt der preces halben gnediglich zugedenken.

So bitt ich der preces eindenck zu sein. Ich hor der groff Cantzler sol der best dortzu sein.

E. C. G. wirt ob Gott will den Bischof von Wormbs der librey halben ansprechen.

E. C. G. vnterteniger Caplan
Spalatinus.

XXVII.

Verschiedene Billetts von Spalatin an den Kurfürsten Friedrich den Weisen auf dem Wormser Reichstag.

(16.—21. April 1521).

Hertzog Wilhelm von Braunswig etc. soll in erfarung kommen sein, das der keyserlich Acht mandat wider Doctor Martinus etc. soll under andern artickeln vermogen, das es mit wissen rat vnd bewilligung aller Churfursten Fürsten Hern vnd stende auf diesem

Reichstag versammelt beschloßen sey vnd ausgee. Soll es auch dem pfaltzgrafen Ludwigen Churfursten etc. angetzeigt haben. Der hab mit unwillen geantwort. Es sey im seyns heyls verborgen vnd weyß nichts davon. Vil weniger hab er es bewilligt. Also geet es zu.

Gnedigster herr. Ich hor itzo abermals das die kayserliche Mandat wider Doctor Martinus auffs hefftigst jha auch unschicklichst gestelt heint oder morgen sollen aussgeen vnd angeslaen werden. Gott gebe glück vnd schon wetter.

Der geistlich Beichtvater soll wider vom Evangelium gefallen sein vnd Bebstisch sein worden. O sanctos patres.

Des Keysers Beichtvatter hat fürgeben, dass der keyser das mandat wider Doctor Martinus zu einem spiegelfechten hab lassen ausgeen. Dann die konyge von Frankreich vnd Engelland haben bisher stetigs angehalten Doctor ler dem Papst zugefallen zuverwerffen, mit bedrawung, wo sein Maӱt das nit thet, sie zubekriegen. Es lautt aber nicht. Ich hett gemeynt man solt an solchen ende mer wahrheit gefunden haben.

XXVIII.

Ein Billett Spalatins an den Kurfürsten Friedrich.

(Worms 1521.)

Gnedigster Herr, Mich hat heut in gehaym eyner bericht, das des Kaysers beichtvater dem Doctor Martinus todtlich gram vnd entgegen, er stell sich wie freuntlich er wolle Er sey auch hertzlich ser erschrocken, als er gehort das Doctor Martinus auf dem weg sey hierher zu komen.

Item berürter Beichtvater soll gestern bey hertzog Georgen gewest sein.

Item Hertzog Georg soll im auch zwo silbern übergulbte Kandeln mit byer hinauff geschickt haben.

E. C. G. schick ich auch auch ein seltzame prophetzey durch mich verteutscht aus der alden lateynischen schrifft hieneben f. G. zugesendet.

E. C. G.

unterdeniger Caplan
Spalatinus.

Meinem Gnedigsten Hern
dem Churfürsten zu Sachsen
J.

XXIX.

Ein Billett Spalatins an den Kurfürsten Friedrich mit Einlage eines Auszuges aus Huttens Brief.

(Worms 1521.)

Aus Huttens Brief.

Her Paul von Armsdorf und der beichtvater haben vil merer vnd ander meynung mit mir gehandelt dan ich gemeynt.

Haben über mich nichts geclagt dann als solt ich in meynem schreiben an Kay Mayt ir Kay. Mayt nit ern genug geben haben.

Dartzu hab ich geantwort, mich hab dartzu bewegt der billich zcorn, wolle aber hinfur deß baß gewar nemen, sovil mir muglich, vnd mich deß so es seiner Mayt geliebt meſſigen.

Auch haben sie geclagt das ich des Babsts geschickten also handel etc. Hab ich geantwort, des Babsts geschickten sollen sich der botschafften freyheit vnd privilegien nit gebrauchen, die sich nit als botschafft sonder als kundschafter hielten, vnd die alle bose vnd ungerechte sachen vnd anschläge treyben. Mich hab auch bewegt das Kay Mayt so vorechtlich gehalten werd vnd das man dermassen die Freiheit Teutzscher Nation beschwere etc.

Was weiter darauf gehandelt ist darf ich nit vormelden, denn ich habs also zuverhalden zugesagt.

Wiss das wir auch hoffnung haben in Doctor Luthers sachen, den bitten wir itzo hieher zu erfordern gestaten. Der Franziscus bitt euch mit vleis darumb, sie haltens dafür, er werds auch leichtlich erlangen.

Ich schreib dem Keyser vnd bitt mein vorigs schreiben gnediglich zuvornemen, denn ich habs vnterteniger Meinung gethan. Das haben mir die Freund geraten, die es dafür halten mein sach sol dardurch besser werden.

Ich wolt dass du wüsstest was gehandelt were. Dass hett ich mich je nit versehen. Sie betriegen mich dann.

Inwendig zweyen Tagen wollen wir wissen, ob wir dorfen Doctor Martinus hieher erfordern. Dornach wollen wir diss antzeigen vnd Inen erfordern.

Dat. Dienstag nach Quasimodogeniti.

Gnedigster Her E. C. G. habe ich dise newe Zuitung lenger nit wollen verhalten.

Ich lass mich auch bedüncken der beichtvatter hab sich etlicher meynung zu Ebernburg lassen vernemen die er gegen den Brücken auch fürgeben. Wie E. C. G. will Gott zu irer gelegenheit von mir weiter vernemen soll.

Ich besorg, der beichtvater sey ein socius etc.

Ich merk auch das sie erleiden mogen, das obenberürte handlung in geheym gehalten werd.

Des Hutten knab soll morgen vmb den Mittag wider zu dem von Armsdorff kommen vmb antwort vielleicht auch dem Franziscus etc.

E. C. G. wirt ob Gott will zu irer gelegenheit den beichtvater vnd mich wissen lassen, was wir dem Karlstat für ein antwort geben sollen.

E. C. G. bitt doctor Muth vnterteniglich die Closter-Jungkfrawen zum heyligen Creutz zu Gotha wider die Cortisan gnediglich zuschützen. Ich wolt das nur die amptleuth auf solche puben achtung hetten. Wir wolten der wol weniger in Germanien haben, sust werden wir der nymmer mer loss.

E. C. G.

vnterteniger Caplan
Spalatinus.

Meinem Gnedigsten
Hern dem Churfürsten
zu Sachsen etc.
zu handen.

XXX.

Spalatin an Joh. Lang.

(3. Juli 1521.)

Ex Apographo in Codd. chartac. Bibl. Duc. Goth. Fol. n. 399.

Optimo in Christo patri D. Johanni
Lango, Augustiniano Theologo Erphordiae.

S. P. Nos vero, mi amantissime et eruditissime Lange, speramus tandem olim christianissimum principem nostrum veluti ab inferis rediturum, vel quod sum̄is pariter est et imis in maximis notis. Equidem nihil dubito, verbum Domini triumphaturum, quantum̄cunque saevientibus impiis excidium cogitantibus tam Evangelio et optimis quibusque studiis et eorum praeconibus et professoribus. Te igitur jubeo bono et magno, hoc est vere Christiano esse animo. Praeterea cave, ne diutius retineas nobis isthic Jonam nostrum Archimantritam. Nuper enim eum evocavit huc cum Christianissimo principe nostro Duce Fridericho christiana haec universitas, ut primo quoque tempore ex Duringis com̄igret, in Saxones veniat ergo feliciter cum suppellectile. Veniet enim et optatus et charus cum bonis omnibus et studiosis et eruditis tum optimo principi nostro. Bene vale cum tuis omnibus memor clementissimi principis nostri et suorum erga Deum omnipotentem. Quid si literas reverendo patri adscriptas huc mitteres Philippo nostro Melanchthoni, ut aliquando revertenti tanquam postliminio reddat? Iterum vale beatus et saluta omnes amicos praesertim Crocum, Aperbachos et Eobanum Hessum et Hurbanum, cui non erat tantum ocii ut scriberem ad praesentia. Cursim ex arce Wittebergensi die III Julii 1521.

Georgius Spalatinus.

XXXI.

Ein Billett Spalatins an den Kurfürsten Friedrich in Sachen der Universität.

(1521.)

Gottes Gnad vnd Frid zuvor. Gnedigster Herr, E. C. G. wissen sich vngezweivelt zuerinnern wie der magister Philipp

Melanchthon hievor vns vntertänigem Bedenken E. C. G. hat lassen anzeigen, wie dann auch gemein Universiteth zu Wittenberg E. C. G. davon geschriben, das berürter E. C. G. Universiteth ser nutz, gut vnd fürtreglich sein solt, sonderlich zu cristlicher Zucht der jungen Studenten, das man zwen Rectores in die Collegien verordenth. Derselben E. C. G. ist hieneben der Sachen zu Gut, wie solches bescheen mocht, in Untertenickeit anzeige, mit angehefter Erinnerung auch des Serranus halben. Darauf mein vntertenig Bitt ist, E. C. G. wollen Gott zu iren und gemeinem Nutz zu Fürderung keyn Beschwerung haben, dise Ding auf nechstkünftige Katemer also zu verordnen schaffen. Welchs mit zweyen briefen, als nemlich eyn an Rector vnd Reformatores vnd den andern an Blancken mocht auffgericht werden, ungezweifelt domit vnd vil mer Gott gedient, weil es zur Zucht junger Leut vnd zu Ausbreitung gottliches Worts gewandt wirt, denn wenn es den Prebenden folgeth. Dann S. C. G. hab ich das vnterteniger Meinung lenger nicht wissen zu verhalten.

E. C. G.

vnterteniger Diener
G. Spalatinus.

Meinem Gnedigsten
Herrn dem Kurfursten.

XXXII.

Ein Billett Spalatins an Hans von Dolzig in Sachen der Universität.

(1521.)

Lieber Her Marschalg. Wolleth in alle weg die sach der Decretaln dahin helfen richten, das der Universitet geschriben werd:

Erstlich sich zuberatschlagen vnd unterhandeln ob es unverrückter statuten vnd privilegien möge bescheen, das ein ander dann der Propst berürte lection lese.

Zum andern, wenn ein ander solche lection möge verwalten, zu entschlossen wer, sie lesen solt.

Zum dritten vmb was jerlichen Vergleichung vnd Besoldung.

Zum vierten, in fall wenn sich der probst dise lection in kein weg verwalten wolt, was dann weiter fürgenommen were.

Und solchs alles meinem Gnedigsten Hern fürderlich anzuzeigen. Das hab ich auch im besten der sach zu gut nicht wissen zu verhalten

Spalatinus.

Her Hansen von Dolzcken
marschalk etc. zu eigen Händen.

XXXIII.

Eine Quittung Spalatins [1]).

Ich Georgius Spalatinus hab von meynes Gnädigsten Herren Hertzogen Fridrichen zw Sachssen des Churfursten ꝛc Zcehentner auf heut dato entfangen Dreissig gulden und funfftzehen grossen als nemlich viertzehenthalb gulden Ludwigen Horneken, Dreytzehen gulden Peter Clement, vnd zwen gulden vnd fünff groschen Hans Lor, alles vmb bücher zw hochgenanten meynes Gnedigsten Herren Librey. Vnd zwen gulden vmb zwey rayss Papyrs Melchior Lothern nemlich fur ayn rays welschen papyrs xxxiiii gr vnd xviii gr vmb ayn rayss gemeynen papyrs. Geschehen zw Leyptzig am Sambstag nach Francisci Anno Domini xvcxv.

Die Aufschrift lautet:

Betzeugnus der aussgab vmb bucher in meynes Gnedigsten Herren Librey messbucher vnd zwey rayss Papyrs im Herbstmarckt zw Leyptzig Anno Dn̄i xvcxv.

Von anderer Hand:

Gemeyn Vssgabe
xxx ff für bucher gein Wittenbergk.

XXXIV.

Spalatin an Kurfürst Friedrich den Weisen.

Ex autographo in Codd. chartac. tabularii Vimariensis.

(Anfang oder Mitte Juli 1521.)

Gnädigster herr, E. C. G. schick ich hieneben verteutscht, was mir nächten von herr Burkharden Schenken aus Venedig aber-

---

1) Feste Koburg, Hzgl. Autographensammlung IV, 2, 1b.

mals geschrieben ist (v. 23. VI). Ob E. C. G. befehlen wollt, damit man des Manns endlich auch mocht ledig werden. Nu wo es damit sollt und mocht ausgericht sein, daß man ihm sein Heiltum wiederum schickt, so hab ich des kein Scheu in dem zu tun, was man mich heißt. Wiewol ich wahrlich, wie alle Herr Burkharden Schencken Schrift anzeigen, alleweg lasirt und nichts ohn Befehl in diesen Dingen gethan hab. Wollt aber Gott, daß die Zeit der Ablaß und des Ablaß sowol bekannt gewesen wär, als er itz ist.

E. C. G.

unterteniger Diener
Spalatinus.

XXXV.

Burkhard Schenk an Spalatin[1]).

Ex autogr. in Codd. chart. tabularii Vimariensis.

(23. Juni 1522.)

Praeclaro ac prudenti viro, domino Georgio Spalato, Canonico Aldenburgensi illustrissimi ducis Friderici Saxoniae etc. familiari amico et fautori observando.

Salve mi Domine Georgi, verbum certe tuum replicare hoc denuo animum delectat et calamum, trahit enim me et quemque sua voluptas. Salvus sis iterum ac milies Georgi fr. dilecte. Anno 1522 die 17 Marcii dedi ad te nimie perplexitatis literas per Wolfgangum Hoffman plenas instructione, tum de registro continente fere ducatos ducentos circa relliquias proiectos, tum de ritibus grecorum ac missis eorum, pro quibus exposueram libros octo Venetianos. Nonnulla etiam scripsi in recommendacionem fris Jacobi Vergerii etc. Nihil autem intelligere potui, an habuisti an ne, responsionem tuam semper magno desiderio exspectando. De qua re iterum raria mentis certamina habens dies saepe numeravi mensesque, frustra

1) Es fehlt dieser Brief in der von Chr. G. Schneider herausgegebenen Korrespondenz des B. Schenk mit Spalatin wegen der Reliquien aus Italien. Er gehört nach Nr. 9[b].

tamen. Quid rei est? Cur non scribit? Forte non recepit tuas, aut certe te vilesque talia decent, precipue quos presumptio evectos ad ruinam ultra vires conjungere querit maioribus. Nonne stultitiam puniri valde convenit? Imputanda sibi quin nisi propria habet distere voluptas. Gracia Dei sic amorque honesti contrariam passionem dolentis, quamvis pro tempore valde vehementem domabat. Quod nempe eo facilius fuit, quo eum optimo amicissimo viro rem agere certum habui. Unicum autem hoc bonum tua effecisti tarditate, ut me etiam invitum longanimitate atque pacientia non mediocriter instituеres. Melius forte me ad prudentiam hoc comendabit et ad virtutem, quam quam peregrinatio ad terram sanctam efficere potuisset, quam impedivit. Non licebat enim me, re tali modo infecta ac suspensa, multis post me relictis conditoribus, quasi fugitivum abire. Relinquo vero tuo judicio, sociusne fuit barba nutrita amicis, sociis aliisque quaesitis, talibus oportuna viis, potius etsi non sine quadam tristicia mutare propositum, quam cum iusta murmuratione multorum visitare sepulchra. Rogo autem etsi possem per invocationem dei etiam incantando te cogerem, quatenus, nisi verbis amicitiam tantumodo finxisses, quod non credo, veritatem mihi causamque non celares, si forte Serenissimus princeps gravatur in aliquo, aut in negotio relliquiarum sentire non vult gravamina. Non turberis tu, fac officium veri amici in hoc et iudica mihi. Habeo nonnullos libros qui vendi possunt, paucis insuper annis pauciori victu me ipso restricto, reliquiae omnes contentabunt. Si enim mea culpa non jussa facta fuerunt, iniuste etiam jejunabo, ut proximo iusticia servetur. Hinc certe non distendam cum querela et iniuria cuiuscunque. Hec autem tibi scribo, non ut summo viro tam magnifici principis, sed tanquam sacerdoti et confratri. Juravimus ambo in fidelitatem tam gloriosi ducis, forcius tamen in virtutis amicitiam ac fraternitatem sacerdotii in Xo. Hinc quidem est quod tam confidenter praesumo. Omnes hos apices desolate anima qualitercunque errore et passionibus refertos in melius interpretabis. Nulla enim inter amicos formido, mutuo enim sibi manus tenent insertas ne

casus immineat, eadem semper persequuntur fugiuntque eadem, nec secus in me animum tuum credo quam qualem ipse in te gero. Vale felix in domino cum ill^mo duci nostro, cui me humiliter atque fratrem Jacobum Vergerium comendo. Rogo saluta nomine meo R^dum patrem Jacobum Voyt, strenuos milites Bernhart hirsfeldt, Jo Doltzck, Jo. Scholtum, si tibi ad manus fuerint. Iterum vale. Datum Venetis anno 1522 die 23. Junii

Tuus Frater Burkardus Schenk,
minor, lector in T. Nicolao
apud minores.

[Hierauf bezieht sich der Brief vom 28. Juli 1522.]

XXXVI. [1])

(1522.)

Cuidam, ut videtur, Joh. Dolzkio
Spalatinus.

Ex autogr. in Codd. chartac. in bibl. Academiae Jenensis no. 2.

Besonder günstiger herr. Mit allem vleis thu ich auch Danksagung aller zugeschriben christlichen tröstung, auch der zuentboten zteitung von Lyon und Maydburg, und bevor umb Doctoris M. Luthers antwort gegen Engellandt. Freylich ist es der Ker ab und Hafenstürtzer. Got gebe gnad. Der Engelländisch buchmacher hats umb Gott und sein wort vilfäldiglich verdient. Hat doch der Emser dasselb büchlen verteuscht und der Gräfyn zu A. zugeschriben, mit eyner solchen foller lügen vorrede, mit laub zuschreiben, das man die unwarheit greiffen kunt. So blint und toricht ist die welt. So dankts in Gott für sein heilig wort. Kumpt mir wider etwas seltzams, so will ichs, wie gebürlich, mit euch aufs treulichst teylen. Und so es muglich, bitt ich mich mit wenig worten zuverständigen, wie sich her hans Schotten — Sach enden wird. Gott gebe uns allen sein gnad. Amen.

1) Vgl. „Zeitschr. f. KGesch.“, XIX. Band, 1. Heft, S. 72f.

XXXVII.

Spalatin an den Herzog Johannes.

(25. Dezember 1523.)

Dem Durchlauchten Hochgebornen Fürsten und Hern Hern Johannsen Hertzogen zu Sachsen pp.

Gottes Gnad und ein Gottseligs Newes Jar. Durchlauchter Hochgeborner Fürst, Gnediger herr, sey E. F. G. vnd allen den iren sampt meinem armen Dienst in untertenickeit alletzeit zuvor. Gnediger Herr, auf E. F. Cantzlers Doctor Pruckens begerüng erkundüng von dem Zeichen so neulich zu Wittenberg am Himmel soll gesehen sein worden, hab ich desselben tags an etlich mein lieben hern und Freund geschriben und mich was sie davon wissens hetten deß unverhalten zu berichten gebeten. Darauf mir hieneben verwarte Anzeige [1]) zukomen, die E. F. G. ich unterteniger Meynung übersende. Dann E. F. G., der ich mich als der untertenig diener hiemit befel untertenigllich zudienen bin ich nicht weniger willig denn ich mich darzu schuldig erkenne. Datum Freytags den achten Sant Steffens Anno D^{ni} 1523.

E. F. G.

untertenige Diener
Georgius Spalatinus.

XXXVIII.

Spalatins Gutachten an den Kurfürsten Friedrich in Sachen: Herzog Georg von Sachsen contra Luther.

(Januar 1523.)

Ein vertzeichnus von Hertzogen Georgen zu Sachsen fürnemen und schriben an und gegen Doctor Martinus Luthern und desselben Doctors antwort.

1523.

In Doctor Martinus antwort an mein Gnedigen herrn hertzog Georgen zu Sachsen ꝛ.

1) Abgedruckt bei Kawerau, Jonas' Briefwechsel I, pag. 86. 87.

Bedenk ich erstlich das Doctor Martinus sich zu recht erbeutt alles das er wider sein F. G. handele oder rede, und das er es ab Gott will wol für Recht wolle erhalten. Gott aber werd die gewalt wol finden.

Zum andern das es Doctor Martinus gleich dafür halten will, es sey Hertzog Georgen ernst nicht, und das im sein F. G. mit ungrundt zumesse das er sein F. G. sele, ere, und guten leumat zu nahe sei.

Zum dritten, das doctor Martinus schreibt, wo es seiner F. G. ernst were und nicht so unhoflich loge etc, so wurd sein F. G. die Cristlich warheit nicht so schendich lestern und erfolgen.

Zum vierden das Doctor Martinus so frey schribt das es nicht das erst mal sey, das sein F. G. in belogen und boslich dargeben hab, das er billicher ursach hett, sich zubeclagen, ihr Injurien sele, ere und guten leumat betreffend.

Er geschweige aber deß etc.

Zum funfften das sich Doctor Martinus erbeut seiner F. G. on alles falsch gesuch zudienen. Wo aber das veracht werde, da künnen er nicht zu. Er werd sich darumb vor eyner wasserblosen nicht zu todt forchten.

Zum sechsten das Doctor Martinus sein brief so wol beschleusst, mit dem christlichen wunsch, das unser herr Ihesus Christus wolle seiner F. G. augen und hertz erleuchten und im gefällig und dem Doctor Martinus zu aynem gnedigen gunstigen Fursten machen.

Aus welchem allen ich so vil neme und vermerck, das Doctor Martinus der sachen gar keyn schew hat, und vielleicht so es zu weiter handlung kummen wurd, die sach baß und hoher aussstrichen mocht denn Hertzogen Georgen rümlich sein würd.

Dann was sein F. G. bisher in den dingen gehandelt ist unleugenbar und landtkundig und rüchtig.

So übergeeth auch Hertzog Georg in allen seinen schreiben alle die glimpfliche artickel in doctor Martinus schreiben begriffen.

Das ich warlich besorge solt sich hertzoge George in Clage wider Doctor Martinus begeben, der munch würd im nichts under die banck stecken.

Und halt es für mein torheit dafür, wenn man hertzogen Georgen kunt raten, das er diser fürgenommen handlung zu rwe stunde, es solt das best seyn.

Bevor weil hertzog Georg selbs schreibt, er kunne an Doctor Martinus als an dem der von Bebstlicher hayt und Ro. Kay. Mayt für ein Ketzer verbannt und declarirt sey, keyn rum und lob erjagen.

Und Doctor Martinus vernaynt das er sein F. G. an sele, ere, und guten leumat injurirt haben solt. Mit dem anhang wie berürt, wo es seiner F. G. ernst were, und nit so unhoflich loge etc., so wurd sein F. G. die Cristlich warheit nicht so schendtlich lestern und verfolgen.

Wo es nu zu wayter handlung reichen solt, steet wol darauf das es auch zu schriften kummen, und der munch den grundt aus der heiligen schrifft aufbringen würd, der hertzogen Georgen Clage vil zu starck und mechtig sein würd.

Denn mit dem gottlichen Wort ist nicht zu schimpffen. Es ist das schwert des geistes, als Sant paul schreibt zu den Ephesern am sechsten. Damit Gott den Gottlosen erwürgen wird, Esaia am eylfften, und in der andern Episteln zu den Thessalonichern am andern Capitel, Apocalypsis am ersten, andern und neuntzehenden Capitel.

Das ist lebendig und tetig und scharpfer, dann keyn zweyschneidig schwert, und durchdringeth biss das schneideth sel und geist, auch gelenck und marck, und ist ein Richter der gedancken und hertzen, und ist keyn Creatur vor im unsichtbar, wie zu den Hebreern am vierden Capitel steeth.

Man findeth vil ernsthafftiger Rede der propheten im alden, und Christi seyner Jünger und Aposteln im Newen testament wider der konyge, Fürsten, Phariseyer und schrifftgelehrten etc. laster. Aber die schrifft Gottes, die allain warhafftig jha die warheit selbs ist, nenneth es nicht Injurien, sondern Gottes wort, Gottes bevelh, Gottes werck, Gottes urteyl, Gottes gericht, Gottes rechtfertigung etc.

Darumb hat sich warlich Hertzog Jorg meynes nerrischen bedenckens wol fürzusehen, das er am Doctor Martinus wol und

recht antreffe. Dann soll es Hertzogen Jorgen myssraten, so steet seyner F. G. nicht ein geringe far gegen Gott, und nicht ein cleyner schimpff gegen der welt darauf.

Dann ich forcht, Doctor Martinus werd mit dem gotlichen wort hertzog Georgen, jha auch mit seyner F. G. eigen handlung bisher erweisen, das sein F. G. dem Evangelio entsagt haben, das doch sein F. G. für die groß Injurien widerfechten. Wann die Entsagung geschicht nicht allein mit Worten, sondern auch und vil mer unsit den Wercken und handlung wider das Evangelium und die dem Evangelio anhangen, Christus Math. 7: Es werden nicht alle, die zu mir sagen Herr Herr in das himelreich kummen, sondern die da thun den willen meynes Vattern der da ist im himmel.

XXXIX.

Korrespondenz zwischen Friedrich dem Weisen und Georg von Sachsen wegen des Briefes von Luther.

Auszüge aus ihren Briefen von Spalatins Hand.

Aus Hertzog Georgen zu Sachsen erstem Schreiben.

(17. Januar 1523.)

Dann wir nicht zweiveln, Eur liebden sey nicht geliebt, das wir von Jemants frembden vil weniger von eynem der sich in Eur lieben Stat Wittenberg enthelbeth, dermassen solten zu unschulden geschmecht und gelestert werden. Dann uns, wie oben berurt, am meisten beschwert, das wir beschuldigt werden, als ob wir dem Ewangelio entsagt sollen haben.

Item. Darumb wir nicht haben unterlassen E. L. solchs antzutzeigen, freuntlich bitten, E. L. wolle ditz zu hertzen zhiehen, wie groß uns dits thun unser sel, ern, und gut gerücht betrifft, als ob es Eur Lieb selbs bewegt und uns beraten sein, weil sich Doctor Martinus Luther zu recht erbeutt, wie und wo wir in zu recht darumb anfertigen sollen, damit wir unser eren, notturfft erstatung bekommen mögen; Oder was E. L. rat und gutdüncken hierinnen sey uns dasselbig nicht verhalten.

Eur Lieb wolle sich auch gegen gemeltem Doctor Martinus Luther dermassen betzeugen, daraus wir und menniglich ermessen mogen, das E. L. nicht gefellig sey, derselben E. L. Vettern fleisch und blut also unschuldiglich zulestern und zuschmehen.

Dat. zu Dresden Sonnabend Antonii A. D. 1523.

XL.

Aus der ersten Antwort.

(21. Januar 1523.)

Und das E. L. in der oder andern saiten beschwerung zusteen sollen, nit gern gehort, darinnen wir auch mit E. L. als unseren Vettern freuntlich mitleiden tragen, Weil es dann so ein grosse und wichtige sach das E. L. bitten ditz zu hertzen zutziehen, So weren wir wol geneigt E. L. als unserm Vetter unsern rat und bedencken statlich mitzuteilen und antzutzeigen. Nachdem aber E. L. mit sonder gnad und verstantnuss von Gott begabt, auch mit vil gelerten und ungelerten Reten und andern versehen, so zweiveln wir nicht, E. L. werden wol bedacht haben, was in der sachen zutun, auch was wir uns E. L. bitt nach gegen Doctor Martinus nach gelegenheit diser sachen halten und ertzeigen solten. Und wo uns solchs von E. L. vermeldeth worden were, so wolten wir, wiewol wir diser Ding unverstendig, E. L. unsern Rat und Bedencken, wie uns in eyl zugefallen were, auch nit verhalten haben.

Dartzu haben wir aus E. L. schreiben nit vermercken mogen, ob E. L. leidlich, das wir die sach mit Iemants anders beratschlagten. Dann weil E. L. unser schicklichkeit des Verstands und vermogen unsers leibs wissen, wer uns schwere, eyner vil geringern person, denn Gottlob E. L. sein, so in eyner grossen sachen, die sele, ere und gut gerücht belangeth, zu raten. Welchs uns auch so wir uns on eynigs vorwissen, oder bedechtigs rats unterstunden, mer fur vermessenheyt denn weissheit mocht geacht werden,

Wiewol wir allweg der neygung gewest und noch sein, uns gegen E. L. ob Gott will in der und andern sachen unverweislich zuertzeigen und dermassen wie wir in gleichen fellen gern

wolten gethan haben. Das bitten wir freuntlich von uns zuvermercken.

Dat. Colditz Mitwoch nach Sant Antonientag A. D. 1523.

XLI.

Aus Hertzog Georgen anderen schreiben.

(28. Januar 1523.)

Demnach fügen wir E. L. zuwißen das keyner in sein eigen beschwerten sachen im selbs vertrawen soll. Darumb wir alsbald uns dise sachen zuhanden kommen, etlich unser Rete zu uns gefordert, denselben unser beschwerde furgelegt, die es als die getrewen Untertanen mit schmertzen vernommen, Aber dannoch uns angetzeigt, dieweil Doctor M. Luther ein abtrünniger verlauffner munch, declarirter ketzer von Babstlicher Heyt verbannt, so war wenig rums an ihm zuerlangen. Doch solten wir nit underlassen E. L. als unserm Vettern und Obersten haubt des Haus zu Sachsen, den diser handel nach verwandtnuss mit belanget, Rat hierinn suchen und bitten, On zweivel E. L. würde sich in dem freuntlich gegen uns betzeigen. Dieweil wir denn wol ermessen mogen, das Doctor M. L. uns mit lob oder schelden nach gelegenheit wenig zu oder ab tragen mag, so hetten wir gemeine scheltwort von im auch erdulden mogen. Aber solche wie wir E. L. angetzeigt düncken uns zuvil zu sein. Denn des namens, so er vor Bebstlicher Hayt und kay Mayt erclert, gedencken wir nicht teylhafftig zusein.

So wissen auch E. L. das bey den alden dafür angesehen, das allweg auf ein Lügenstraff ein backenschlag gehort, und wir doch noch zur zteit nur Rechtens wider In zugebrauchen gedencken.

So bitten wir E. L. wolle uns nochmals beraten sein, wie wir für uns und das gantz haus zu Sachssen unser von Notturfft erstehung erlangen mogen, als von eynem der von Bebstlicher Hayt und kay Mayt erclert, gebannt und sich itzt in E. L. Stat Wittenberg enthelbeth und uns daraus lestert und injurirt.

Und so denn gedachter M. L. sein unbestendige Injurien und schmehwort in druck bracht und offentlich hat aussgeen lassen, hat

E. L. zu bedencken, das uns wenig daran gelegen, das E. L. disen handel mit denjhenigen so sie tügelich dartzu erkannth beratschlage. Wollen auch derwegen solchs in E. L. gefallen gestelt haben. E. L. wollen sich in dem freuntlich wie wir und des gentzliche vertrosten ertzeigen und uns lenger nit aufhalten ꝛc. Dat. z. Dresden, Dienstag nach Conversionis Pauli A. D. 1523.

XLII.

Aus der andern Antwort.

(2. Februar 1523.)

Und zweiveln nit E. L. werden aus nechstem unserm schreiben und erbieten genugsam ursach vermerckt haben, warumb dasselb bescheen.

Dann E. L. haben zu ermessen, das uns nach wie vor beschwerlich, auch mer für ein vermessenheit denn weissheit auffgelegt wolt werden, uns on sunderlichen bedechtigen rat weiter in disen handel zubegeben. Dann dieweil E. L. in voriger irer schrifft gebeten das wir solchs zu hertzen tziehen wolten, wie groß E. L. ditzs thun E. L. sele, ere und gut gerücht betreffe, als ob es uns selbs belangt, Auch in itzigem irem schreiben vermelden, wie etlich Ire Rete E. L. angetzeigt, das dieselb nit underlassen solt, uns als das Obrist haubt des hauss zu Sachsen, den diser handel mit belange Rat hierinnen zusuchen, So wolt uns ja vorweislich sein, wie E. L. achten kunnen, das wir uns hirinnen selbs vertrauen solten, So im doch nymants wie E. L. schriben meldeth, in solchen beschwerten sachen selbs vertrawen soll. Und wiewol E. L. in demselben schreiben mit anhengen, das derselben wenig daran gelegen, das wir den handel mit denjhenen, so wir tüglich dartzu erkennen, beratschlagen, so wollen doch E. L. solchs in unser gefallen gestelt haben, Und bitten gleich wol im beschlies, das wir E. L. nit lenger aufhalten wolten. Welchs aber so uns von E. L. zugelassen war worden, Rat darinnen zusuchen, etwas einen vertzug haben wolt. Wo nu E. L. gefellig gewest, das wir in den sachen hetten Rats gebrauchen mogen und nit in unser gefallen gestellt, ob wir solchs thun wolten oder nicht, und

auch ein zimliche Zeit, darinnen solchs het bescheen mugen, nachgelassen, so solt an unserm vorigen erbieten, E. L. unsern rat und bedencken mitzuteylen, mit hülff des Allmechtigen nit mangel erschienen seyn, dann wir ja allweg der naygung gewest und noch seind, sonder rum davon zu schreiben, uns gegen E. L. ob Gott will, in der und andern sachen unverweislich zuertzeigen und dermassen, wie wir in gleichen fellen von E. L. gern wolten gethan nemen, der zuversicht, E. L. werden solchs alles, wie wir auch bitten, nit anders denn freuntlich von uns vermercken. Dat. Lochau Sontag unser lieben Frawen abent lichtmess A. D. 1523.

XLIII.

Aus Hertzog Georgen dritten schreiben.

(3. Februar 1523.)

Darauf geben wir E. L. freuntlicher meinung zuerkennen, das wir dieselbig des hohen verstands allweg gehalten und noch achten, das sie uns in der und mereren sachen zu raten, wie wir gesucht, vor andern vermogend und geschickt sey.

Wann aber E. L. aus besonder weiser betrachtung weiters rats zugebrauchen bedacht, kunnen wir wol ermessen, das sie ein zimliche Zteit damit hinbringen werde.

Bitten hierumb nochmals E. L. wollen uns alsdann iren Rat mitteylen, dann wir nit zweifeln, sie werden so sich leiden will, die sach fordern, domit wir, als dem die sach beschwerlich auflegt, bei andern nicht als ein lasser unser ere und glimpf zuerhalten verdacht werden, Uns auch die Zeit des Rechten nit verlauff, inmassen wir zuvorn auch gebeten haben. Das sind wir pp. Dat. Dresden Montags Purific. Marie A. D. 1523.

XLIV.

Aus der dritten Antwort.

(6. Februar 1523.)

Und nachdem E. L. under andern antzeigen, wenn wir aus besonder weisser betrachtung weiters rats zugebrauchen bedacht, kundten E. L. auch wol ermessen, das wir ein ztimliche zteit domit

zubringen würden, daraus wir befinden das E. L. nochmals den handel zu unserm bedenken stellen. Nu haben wir E. L. in vorigem unserm schreiben u. a. angetzeigt, das E. L. wol zuermessen hett, wo wir uns on eynig vorwissen und zulassung E. L. statlichs rats hirinnen zugebrauchen begeben, das uns solchs mer für ein vermessenheit denn weisheit mocht zugemessen werden, das wir uns hirinnen selbs vertrawen solten, Wie denn E. L. vorhin selbs angetzeigt, das im nymants in solchen beschwerten sachen selbs vertrawen solt etc. Darumb lassen wir es bey vorigem unsern gegebenen antworten und erbietungen, die wir auch hiemit wollen verneueth haben, bleiben, freuntlich bittend, E. L. wollen solchs alles nit anders denn der sachen notturfft nach von uns freuntlich vermercken.

Datum Lochau Dornstag nach Purif. Mar. A. D. 1523.

XLV.

Aus Hertzog Georgen vierter Schrifft.

(9. Februar 1523.)

Und haben E. L. in vorigem unsern schreiben ursachen angetzeigt, die uns bewegt in diesen sachen E. L. als unsers hochsten freundes rat zugebrauchen. Und so wir denn E. L. vormals vermeldeth, das uns nicht entgegen das sie nach irem gefallen ander Leuth raths auch ztimlicher Zteit und frist in diser sachen gebrauchen moge, Und nicht der gestalt, das E. L. solchs thun oder lassen solt, und also E. L. rath geringschetzig geachteth, sondern emsiglich darum angesucht und gebeten, Als auch unser letzte schrifft solchs unsers vorsehens nit anders antzeigeth.

Wollen wir uns zu E. L. als dem Freundt versehen, als wir auch solchs nochmals freuntlich bitten, sie werden uns vorigem und itzigem Irem erbieten nach mit rat hirinnen nit verlassen, sondern uns denselben statlich und so fürderlich das bescheen mag, mitteilen, und sich Irem erbieten nach gegen uns ertzeigen. Das wolten wir p.

Dat. Dresden Montags nach Dorothea A. D. 1523.

XLVI.

Aus der vierten Antwort.

(12. Februar 1523.)

Und zweiveln nit, E. L. haben aus vorigen unsern schrifften vermarckt, wo wir uns on aynig vorwissen und zulassung E. L. statlichs rats hierinnen zugebrauchen begeben solten, das uns solchs beschwerlich p.

Weil aber E. L. itz antzeigen, das ir nit entgegen, das wir nach unserm gefallen anderer Leuth raths, auch ztimlicher zteit und frist, in diser sachen gebrauchen mogen und nit dergestalt das wir solchs thun oder lassen solten, So achten wirs dafür des uns numals von E. L. nachgelassenen Raths hierinnen zugebrauchen. Darumb so soll an unsern vorigen erbieten, E. L. unsern Rat mitzuteilen, mit Hülf des Allmechtigen nit mangel erscheinen, Welchs wir auch so erst es sein kann, gern förderm wollen.

Dat. Lochau Mittwoch nach Sant Scholasticatag A. D. 1523.

Nun forbert der Kurfürst Gutachten ein. (Dahin gehört das von Spalatin und dann das letzte Schreiben.)

XLVII.

Der Begriff zu Torgau gestellt, was man hertzog Georgen z. S. zu antwort geben soll.

(1523.)

(Von Spalatin aufgesetzt, von anderer Hand hin und wieder verändert. Inhalt: Der Kurfürst rät ab, gegen Luther den Rechtsweg zu betreten.)

... Und weil wir uns dann on des E. L. unser verwantnuss, auch der vertrege und eynung nach darinnen wir mit einander seind, und zudem das ein Christenmensch dem andern aus lieb in seyner beschwerung und obligen beraten sein soll schuldig erkennen.

So haben wir, weil wir denn E. L. unsern Rat hirinnen

gern statlich mitteylen und der gestalt, wie wir uns vormals auch gegen E. L. erboten und wie wir gern von E. L. in gleichem fall gethan haben, und so es unser person betreffe, wie wir itzo bedacht selbs thun wolten, der ding nicht allein unterfahen wollen, Sondern auf E. L. zulassen etlicher rat hierinnen gebraucht, und mit vleis erwogen, das E. L. soll zu raten sein, rechtlich fürnemen zu gebrauchen wol zu bedenken. Und mit vleis bewogen, wiewol wir uns D. M. L. seiner lere und schreiben zuvertreten nye angemasst, auch noch nicht, wie wir uns dann gegen Bebstlicher Hay̅t, Kay̅ May̅t und andern Stenden, als E. L. zum teyl wissen, zu vermaln haben vernemen lassen, das E. L. doch auch derselben gefallen soll zu raten sein, rechtlich fürnemen gegen Dr. Martinus zugebrauchen wol zubedencken. Aus vil Ursachen, die zum teil durch E. L. und derselben Rete bedechtiglich bewogen und angetzeigt.

Und sonderlich aus dem, das aus Dr. Martinus gegebene antwort nicht mag clerlich und im Rechten bestendig bekanntnus vermerckt werden, das er sich zu dem gedruckten büchlein, so an Hartmann von Cronberg auss gangen sein soll, bekennte, oder das in abred stände.

So wird auch in etlichen büchlein, der uns mancherlei fürgetragen, E. L. namen nicht befunden, und sonderlich in den so zu Wittenberg gedruckt sein sollen.

Sollen nu E. L. gedachten Dr. Martinus darüber rechtlich furnemen und Dr. M. vielleicht des büchleins dergestalt wie es E. L. fürkumen nicht gestendig sein und dan vielleicht ein ander deutung und ercleruug thun, würd E. L. villeicht auch nit fast annemlich sein, wie den auch E. L. solchs aus hoern verstant selbs bewogen und bedacht, und Dr. M. derwegen umb bericht, ob er solchs gestendig oder nicht, geschriben.

Und ob gleich Dr. M. sich zu dem büchlein bekannt oder nachmals bekannte, So bewegen wir und die Ihenen, deren Rat wir hirtzu gebraucht, das wol zu bedencken sein sol, ob die Rechtfertigung von E. L. wider Dr. M. fürzunemen sein soll oder nit.

Und sonderlich aus dem, dieweil E. L. in irem ersten schreiben an uns selbs antzeigen, das E. L. die angetzogen Injurien wider

E. L. eyner schrifft und brives, in dem gedruckten büchlein an Hartman von Cronberg soll aussgangen sein, nit fast hetten bewegen mogen.

Aber das darunter eyne sein soll, die E. L. sele, ere und gut gerücht antreffe, und E. L. die am meisten zu hertzen getzogen, in dem das Dr. M. soll geschriben haben, das E. L. dem Ewangelio entsagt. Dann wenn dem also were, so solten E. L. ein Ketzer sein, Welchs E. L. am meisten bewegt, gemeltem Dr. M. zuschreiben, und sich an im zuerkunden.

Und E. L. uns in irem andern brief geschriben, das E. L. Rete E. L. angetzeigt, das Dr. M. ein abtrünniger verlauffener Münch, declarirter Ketzer, von Bebstlicher Haŷt verbannt, so were wenig rums an ihm zuerlangen, und des namens, darein er von Bebstl. Haŷt und Kaŷ Maŷ erclert, gedechten E. L. nicht teylhaftig zu sein.

Wo nun E. L. Dr. M. dafür halten, achten wir und die Jhenigen, deren rath wir in dem gebraucht, das er E. L. dadurch das er an Hartman von Cronberg geschriben soll haben, E. L. sele, ere und gut gerücht, vor meniglich so In dafür halten, nicht angetast hette, dieweil er die Jhenigen, als wir und die so wir zu diser sache gezogen, achten, dafür heldeth, das sie dem Evangelio entsagen, die seiner lere widerstreben, und nicht für Evangelisch und Cristlich halten, u. E. L. irem schreiben nach es villeicht dafür halten, wer Dr. M. lere anhengig, das der seynes Irthumbs und namens so er von Bebstl. Haŷt und kay. Maŷt erclert teylhafftig.

So nun E. L. von Dr. M. derwegen aufgelegt were, das E. L. dem Evangelio entsagt, dieweil E. L. seiner lere, als eynes declarirten Ketzers nicht anhengig, Wie denn E. L. in irem ersten schreiben an uns vermelden, das E. L. vil selen verderben kunten, das sie die irrige wege, die von Luther geweiset seind, nit wanderten, es solt E. L. ein lieber schatz sein an dem tag des zhorns, zu ablegung E. L. sünde etc. So folgeth daraus unsers achtens, das E. L. im grundt nichts anders aufgelegt worden, dann das E. L. Dr. M. lere entgegen und er es villeicht denkt dem Evangelio abgesagt, welchs E. L. sonder zweifels bey menig-

lich die Dr. M. für ein ketzer halten, sonderlich erlich und rümlich sei.

Wo aber E. L. darüber ja bedencken oder bey Ir selbs und der Iren in rat befündt, das E. L. die Rechtfertigung, E. L. eren notturfft erstatung zubekommen, gegen Dr. M. zugebrauchen nicht zuunterlassen sein solt etc., So mogen wir und die unsern, der rat wir hietzu gebraucht, bey uns nicht entschließen, wo und wie E. L. Dr. M. zu recht anfertigen sollen, weil er ein Bebstl. und Kayserl. declarirter ketzer sein soll: Aber nachdem uns anlangt, als solten E. L. in diser sach mer den einen Ort und bey denen, die sonder zweifel merers und hohers verstants dann wir und die sein, so wir in kleiner anzal herzugezogen rats gebraucht, zu werden E. L. bey ir und den iren ungezweifelt wol bedencken, ob ir gelegen sein wolle, Dr. M. zuschreiben, oder im sonst antzeigen zulassen, wo und für wem E. L. in zu recht anfertigen wolle, oder weil sich Dr. M. gegen E. L. zu recht erbeut, E. L. zu berichten, wo und für wem er das gewärtig sein wollen.

Das alles bitten wir von uns freuntlich zu vermercken, denn so wir E. L. unseren Rat stattlicher hetten mitteylen mogen, solt an unserm guten willen und vleis nicht erwunden haben.

Wolten wir E. L. nicht verhalten. Der wir freuntliche Dienst zu ertzeigen willig seind.

Dat zur Lochau

ꝛc.

3.

Was bedeutet die Formel „Convictus testimoniis scripturarum aut ratione evidente“ in Luthers ungehörnter Antwort zu Worms?

Von

Lic. th. Dr. Hans Preuß in Leipzig.

Es ist noch immer in weiten Kreisen der Bildung und der Halbbildung üblich, das Werk Luthers und der anderen Reformatoren so wie jede in ihrem Geiste, wie man meint, erfolgende Neuordnung der Dinge als „Protestantismus“ zu bezeichnen und darunter eine kulturelle Bewegung zu verstehen, die gegen die geistige und sittliche Enge des Mittelalters erfolgreichen Protest eingelegt hat und immer aufs neue einlegt. Martin Luther, der Held dieser Befreiung, erscheint dann als Bekämpfer der kirchlichen Finsternis und Borniertheit, als einer, dem nichts Menschliches fremd war, der vielmehr allem echt Menschlichen die freie Bahn gebrochen und eine neue Kultur eröffnet hat.

Niemand wird leugnen, daß in dieser Anschauung ein Stück Wahrheit liegt. Und es soll ein ungeschmälertes Verdienst A. Ritschls und der Seinen bleiben, auf die kulturelle, den bürgerlichen Beruf freimachende Bedeutung des Werkes Luthers auch von theologischer Seite nachdrücklich hingewiesen zu haben. Indessen ist eine solche Betrachtungsweise, wenn sie das Ganze der Beurteilung ausmacht, in Gefahr, das Beste und eigentlich Neue an der Reformation Luthers zu verkennen und zu übersehen. Denn nicht ein Kulturpionier war Luther, sondern „ein Prophet, von Gott gesandt“. Wenn er der Kultur eine Bahn brach, so war das nur eine Folge, nicht die Absicht seiner Tat. Sein Ausgang und sein Ziel war religiöser Art. Darin unterscheidet er sich von den

Humanisten, die ihn eine Zeitlang für den ihren hielten. Ja er konnte wohl in kräftiger Einseitigkeit die Welt und alles, was sie bietet, verdammen als unvereinbar mit dem Evangelium, das er predigte [1]).

Es gibt nun für die Vertreter jener zuerst charakterisierten Lutherauffassung keinen erhabeneren Moment in dem Leben dieses Heroen als seine trotzige Standhaftigkeit in Worms vor Kaiser und Reich. Besonders scheint ein Wort in jener berühmten Verteidigungsrede deutlich für eine humanistisch-kulturelle Auffassung Luthers zu sprechen: er beruft sich ja auf die Schrift und auf die Vernunft, offenbar als auf zwei völlig gleichberechtigt nebeneinander stehende Autoritäten oder Quellen menschlicher Erkenntnis. Was aber könne dann „Vernunft" denn anderes bedeuten als das dem natürlichen Menschen ohne weiteres Einleuchtende, das ihm gemäße Weltbild mit seinen Lebensnormen, also der schroffste Gegensatz gegen allen Mystizismus und alles Dunkelmännertum. Es sei klar, Luther ist auf der Höhe seines Lebens ein Liberaler im weitesten modernen Sinne gewesen.

Diese Anschauung ist ungeheuer verbreitet [2]). Ist sie richtig? Die folgende Untersuchung will die Antwort darauf geben. Das kann aber nur dann in genügender Weise geschehen, wenn der in Rede stehende Ausdruck in einen größeren Zusammenhang gerückt wird.

Zuerst aber muß der Wortlaut des Textes gesichert werden.

---

1) Vergleiche hierzu den Aufsatz, den K. Stange anläßlich der Kantfeier 1904 in der „Reformation" veröffentlicht hat, worin er auf scharfe Unterscheidung zwischen dem kulturellen Begriff des Protestantismus und dem religiösen der Reformation dringt. — Bekanntlich liebt römische Polemik den Ausdruck „Protestanten", einmal um des bösen Begriffs der bloßen Verneinung willen, dann aber auch, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß es sich in dieser Bewegung vorzugsweise um ein kulturelles, nicht religiöses Interesse handele. — Daß eine Richtung der neuesten protestantischen Lutherforschung, in das andere Extrem umschlagend, Luther fast alle kulturelle Bedeutung abspricht und ihn zu einem Manne des Mittelalters degradiert, werde hier wenigstens erwähnt.

2) Zuletzt Paulsen, Philosophia militans 45.

1. Der Text.

Bekanntlich hat Luther am 18. April 1521 seine Verteidigungsrede vor dem Wormser Reichstag in lateinischer und sodann [1]) in deutscher Sprache gehalten. Die uns interessierende Stelle findet sich in der darauf lateinisch gesprochenen ungehörnten Antwort und lautet nach Luthers eigener Angabe folgendermaßen: Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente [2]) (nam neque papae neque conciliis solis credo, cum constet eos et errasse saepius et sibi ipsis contradixisse) victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis Dei [3]). Mit einer deutschen Fassung ist es schlecht bestellt. Luther hat selbst keine gegeben, und weder die zeitgenössischen [4]) noch die neueren [5]) Übertragungen sind ausreichend, uns den Inhalt dieses Begriffes

---

1) Diese Reihenfolge steht immer noch nicht fest. Doch ist sie die wahrscheinlichere (zuletzt so Hausrath).

2) A. Wrede, Reichstagsakten unter Karl V. („Deutsche Reichstagsakten", jüngere Reihe, 2. Bd.), 1896, S. 555, 7, bevorzugt die Lesart evidenti. So lautet es in einigen Drucken, in Aleanders Bericht und in einer Dresdner Handschrift. Vgl. W VII, 338, krit. Anmerkungen.

3) W VII, 838.

4) Spalatin in seiner Übersetzung der Rede Luthers: „durch getzeugnuß der schrifft ... oder aber durch scheynlich vrsachen". In fünf Drucken, die die Spalatinsche Übersetzung benutzen, doch auch Peutingers Angaben verwerten, heißt es: „... oder scheynparliche vnd merckliche vrsachen". (W VII, 876.) Lazarus Spengler (Meier, Spengleriana, S. 52 f.): „mit Schrift oder vernünftigen Ursachen". Schade, Satiren und Pasquille I, 110 (Ain schöner newer Passion): „... aber L. hat unerschrecklich geantwurt: du hast gesagt. ... Es sei denn daß ich mit der hl. Schrift oder lauterer Ursach überwunden werd, will ich nit widerrufen". Mathesius: Öffentliche und helle Gründe.

5) „Helle Gründe": Köstlin, Berger, Plitt-Petersen, Baum-Geyer, Rade-Martin, Burk, A. Baur; „klare Gründe": Kahnis; „helle und klare Gründe": Schottmüller, Rein, Thoma [kl. u. h.], Kurz [„anderweitige h. u. kl. Gr."]; „öffentliche klare und helle Gründe": Herrnschmidt, eb. Kapp, Hagenbach [„... und Ursachen"], Scholz, Chr. F. Baur; „und andere [!] öffentliche und helle Gründe": Hase; „mit gutem Grunde": Engelhard; „einleuchtende Gründe": Schenkel, Möller; „Vernunftgründe": Bezold; Hausrath wie Spalatin; „offenbare Gründe"; Lamprecht V [2], 1, S. 286. Ranke (I, S. 335 f.) und Schenkel (hier S. 82) übergehen die „Vernunft" ganz.

scharf zu umgrenzen. Sie sind nämlich entweder so wörtlich, daß sie sachlich nichts Neues bieten, oder so frei, daß sie das ursprüngliche Bild offenbar verwischen. Um zu erfahren, was ratio evidens bedeutet, müssen wir einen anderen Weg einschlagen, nicht den der Philologie, sondern den der Dogmengeschichte. — Der Zusammenhang verbindet ratio mit scriptura, und in dieser Verkoppelung müssen wir es lassen. Dieses Begriffspaar aber hat eine lange Vorgeschichte.

2. Autoritas (scriptura) et ratio vor Luther.

Die Formel autoritas et ratio [1]) stammt, wie so viele andere dogmatische Termini, von dem fruchtbaren Anreger Tertullian [2]). Bei Cyprian treffen wir dann sachlich gleichbedeutend traditio und consilium sanae mentis [3]). Ebenso kennt auch Augustin diese Teilung: ep. XIX steht der von Luther oft zitierte Satz [4]): Ego enim fateor ... solis eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum autorem scribendo aliquid errasse firmissime credam ... alios (also alle außerbiblischen Schriftsteller) autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum puto, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos autores canonicos vel probabili ratione quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt [5]). Aber erst in der Scholastik hat dieses Begriffszwillingspaar eine weitgehende dogmengeschichtliche Bedeutung erlangt. Bekanntlich hat sich diese

1) Es soll später gezeigt werden, wie autoritas und scriptura Wechselbegriffe sind.

2) Harnack, DG. I, 513. Die Sache findet sich schon 1 Kor. 9, 8: *μὴ κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ* (ratio), *ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει;* (scriptura), vergleiche auch 11, 14.

3) Seeberg, DG. I, 142.

4) Es war das Motto der Wittenberger theol. Fakultätssatzungen. Bei L.: W II, 447; VI, 553 (mitten im Text, nicht besonders als Zitat kenntlich gemacht); VII, 99 (= 315). 640. 848; VIII, 238. EA. 31, 205 (1530). 25, 236 (1539). 65, 172 (1545). DW. II, 369. End. III, 132; IV, 31. Bei Thomas: Summa I, 1, 8 ad 2, p. 615 (Loofs, DG., 3. Aufl., 322).

5) Ähnlich eine Stelle in ep. XLVIII.

Theologie das Ziel gesteckt, den überlieferten kirchlichen Lehrstoff, der autoritate feststeht, auch als denknotwendig (ratio) zu erweisen. Der autoritas entspricht da das credere, der ratio das intellegere [1]. Eintönig klingt dieses Schema durch die gesamte Scholastik hindurch.

Es war von vornherein eine Sisyphusarbeit: verstand man doch unter ratio nicht bloß das rein formale Folgerungs- und Schlußvermögen, sondern auch die rationalen Axiome, auf denen sich dieses Folgern aufbaute. Und zwar war diese Basis recht breit. Zu den rein logischen Axiomen traten die Grundsätze des natürlichen Menschen, so daß man wohl, gerade wie später zur Zeit des Rationalismus, die Behauptung aufstellen konnte, das ius divinum und ius naturale seien identisch [2]. Auch Wiclif und andere Augustinianer, für die Ullmann die unzutreffende Bezeichnung Reformatoren vor der Reformation eingeführt hat, identifizierten naiv Bibel und Naturrecht. Scriptura et ratio ist eine der Lieblingsformeln Wiclifs, „die er als letzte Instanz, um die Schäden der Kirche bloßzulegen, fast nie versäumte anzurufen“ [3]; da bedeutet aber ratio nicht bloß „die formale Logik und Dialektik, d. h. die innere Folgerichtigkeit der einzelnen dogmatischen Behauptungen“, sondern „einen gewissen Grundstock von Wahrheiten, die für allgemein anerkannte gelten dürfen“ [4]. Huß ist auch hier ein Nachtreter Wiclifs [5]. Natürlich ist der Zwiespalt zwischen kirchlicher Offenbarungswahrheit (scriptura — autoritas) und natürlicher Lebensanschauung (ratio) niemals ganz verkannt worden [6].

1) Vgl. Anselms credo ut intelligam und die Umkehr bei Abälard. Thomas, Summa II, 2. 2. 10 (Seeberg II, 84): credere debet homo ea quae sunt fidei, non propter rationem humanam, sed autoritatem scripturae. Vergleiche auch die oben angeführte Stelle S. 65, 4.

2) Grossetete, 13. Jahrh.; Kropatscheck, Schriftprinzip, S. 364.

3) Kropatscheck, S. 453. Nulli ecclesiae vel angelo ... credendum est in materia fidei nisi de quanto super ratione se fundaverit vel fide scripturae (a. a. O. S. 347). Fides scripturae vel ratio vivax (S. 348, Anm.)

4) Kropatscheck, S. 454; ebenso Lechler, Joh. Wiclif I, 467: ratio ist nichts Formales, sondern „Grundstock positiver Wahrheiten“.

5) Kropatscheck, S. 455, 1. Möller, KG. II, 505.

6) Vgl. Determinatio fratris Michaelis francisci de Insulis ... de tem-

aber es ist das große Verdienst erst des Nominalismus, ihn in rücksichtsloser Schärfe bloßgelegt zu haben.

In dieser Schule ist Luther aufgewachsen. Er nannte Wilhelm Occam seinen lieben Meister [1]) und Gabriel Biel und Peter d'Ailly soll er, nach dem Zeugnisse Melanchthons, partienweise wörtlich auswendig gewußt haben. Hier hat er die Unvereinbarkeit von scriptura und inhaltlich bestimmter ratio philosophisch gelernt, die er dann in schweren Seelenkämpfen auch vom religiösen Gesichtspunkte aus erleben sollte.

Was ist nun Luthers eigene Auffassung von autoritas und ratio? Was bedeuten diese Begriffe bei ihm im einzelnen und was in ihrer Zusammenstellung?

3. Autoritas (scriptura) und ratio bei Luther.

a) Autoritas.

Im Anschluß an den Sprachgebrauch, wie er ihn vorfand, bezeichnet Luther in der ersten Zeit mit autoritas Sprüche der Heiligen Schrift, Kirchenväter, besonders Augustin als den interpres Pauli fidelissimus, die canones u. a. Zwar hat er in sich rasch steigernder Entwickelung von 1517—1519 allen diesen Größen, einer nach der anderen, außer der Heiligen Schrift, den Charakter einer autoritas abgesprochen [2]), zuletzt, während der

pore adventus antichristi 1478 a 1ᵃ: de antichristo per rationem naturalem nihil scire possumus, sed solum ex s. s. et s. doctoribus. a 4ᵇ: si posset hoc sciri vel per rationem naturalem vel per s. s. vel signa certa vel per revelationem. N. Paulus, D. Augustiner B. v. Usingen, 1893, 7, 4. 5. Reuter, Geschichte der relig. Aufklärung im Mittelalter II, 194 (Joachim v. Fiore).

1) EA. 24, 375. — W IX, 33; VI, 183 (Occ.) scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus; VI, 600 sum enim Occanicae factionis. Kropatscheck, Occam und Luther (Beitr. zur Förderung christl. Theologie, 1900, S. 49 ff.). Seeberg II, 93. Jürgens, Luth. Leben I, 414. Berger I, 177. 465. Melanchthons Zeugnis CR. VI, 159. Ferner W IX, 34, 13; 37, 11; 54, 18.

2) Es ist wohl bisher noch nicht beachtet worden, daß die Reihenfolge des Verwerfens dieser Autoritäten die umgekehrte ist, in der sie in die Dogmengeschichte eintreten: Aristoteles, Scholastiker, Papst (canones), Kirchenväter, Konzil.

Leipziger Disputation, auch dem Konzil, aber diese Entwicklung kommt für unsere Frage nicht in Betracht. Wir wollen nicht wissen, auf wen in Luthers Augen die Merkmale einer autoritas zutreffen, sondern welches ihm diese Merkmale sind. Wir fragen ihn jetzt nicht: Wer ist dir eine autoritas? sondern: Was ist dir eine autoritas?

Übersehen wir die einzelnen Stellen (bis 1521), so ergibt sich etwa diese Antwort: Autoritas ist ein schriftlich fixierter Ausspruch von absoluter Wahrheit und darum von unbedingter Gültigkeit, und zwar werden ihm diese Prädikate zuerkannt auf Grund des Glaubens an die Würde des Sprechenden. Darum kann die Wahrheit einer autoritas nicht bewiesen werden, sie ist eine Erkenntnis und ein Urteil des Glaubens, Glaubens im Sinne von Vertrauen, Ehrfurcht vor einer höheren Macht, einer unserer Kritik nicht untergebenen Persönlichkeit oder Institution, vor der wir uns einfach in stillschweigender Demut zu beugen haben. Der Grund, der zu solcher Anerkennung einer autoritas nötigt, ist nach Luther nicht die Kirche, sondern das unmittelbare Empfinden. So wie der mens unmittelbar einleuchtet, daß $3 + 7 = 10$ ist, so gibt der göttliche Geist zu himmlischen Wahrheiten unmittelbare Gewißheit [1]). Es ist von hier aus leicht zu erkennen, daß eine autoritas unmittelbar entscheidende Geltung hat. Wo für eine Glaubensfrage eine autoritas Antwort gibt, ist Zweifeln und Grübeln ausgeschlossen, unnötig, ja verboten. Eine abgeleitete oder relative autoritas wäre ein Widerspruch in sich selbst [2]). Da nun seit 1519 für Luther die Schrift die autoritas war, wurde ihm die Formel autoritas et ratio gleichbedeutend mit der

1) De capt. babyl. Köstlin, Luthers Theologie I, 302f. 243. Vergleiche das Testimonium spiritus s. internum der späteren Orthodoxie und das „Überwältigtwerden“ W. Herrmanns.

2) Freilich kann das Irren einer bisher als autoritas anerkannten Größe nachgewiesen werden auf Grund einer noch fester basierten. Luther hat diese Degradation, wie schon angedeutet wurde, schrittweise an den alten Kirchen-autoritates vollzogen, bis er an der Heiligen Schrift stehen blieb. Hier liegt ein Problem: „Relativität der (als solcher doch absoluten) autoritas.“

anderen: scriptura et ratio, jener Formel, die er in der Wormser Antwort verwendet hat [1]).

b) Ratio.

Die immer wiederholte Nebeneinanderstellung von autoritas und ratio ergibt sowohl, daß die beiden irgendwie zusammengehören, wie, daß sie sich nicht decken. Nie steht die eine für die andere. Die autoritas bedarf der ratio nicht zu ihrer Begründung, die ratio ist keine autoritas, aber beide dienen zur Versicherung der religiösen Gedanken, jede nach ihrer Weise. Wie tut das nun die ratio neben der autoritas? Was soll sie noch neben dieser? Die Antwort ist nicht kurzerhand zu geben, da der Begriff der „ratio" kein eindeutiger ist.

Man kann vielleicht die mannigfachen Bedeutungen dieses Wortes zusammenfassen in den gemeinsamen Oberbegriff des Denkens und Urteilens im natürlichen Menschen.

Dieses Denken kann 1. rein formal logisch sein. Dann ist ratio die rein logische Schlußfolgerung aus anerkannten Prämissen, die innere Folgerichtigkeit einer Beweisführung, also etwas vollkommen Inhaltloses. 2. kann dieses Denken verwendet werden zur nötigen und möglichen Geschicklichkeit und Fertigkeit in rein weltlichen Dingen und wird dann gewisse Grundsätze und Erkenntnisse erwerben, die diesen Zielen dienen. Dann ist ratio die Vor-

1) Hier und da findet sich autoritas auch in einem etwas anderen Sinne, dann ist es etwa so viel wie „durchschlagender Grund", „eindrucksvolle Tatsache". W. II, 429 ff. (vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 242 f.) res. sup. prop. Lips. disp. Da ist autoritas nicht = „Gewalt über andere", sondern = „ein großer Wert", wie Plinius von der autoritas des Weines oder eines Edelsteines redet. So habe es auch Augustin gemeint mit seinem Satze: „evangelio non crederem, nisi me ecclesiae commoveret autoritas". Die Übereinstimmung der katholischen Christen habe auf ihn so großen Eindruck gemacht, daß er gläubig geworden sei. Vergleiche ferner IV, 591: Triplici autoritate [in dem weiteren Sinne] probatur: 1) ratione, 2) autoritate [im engeren Sinne = „mit gesprochen der Schrifft], 3) similitudine. I, 664: autoritate scripturae et rationis. Dagegen ist die folgende Einteilung wieder regulär: autoritate scripturae, doctorum, canonum, ratione [nicht rationis] probabili potest doceri, und so hundertmal.

aussetzung und die Triebfeder der Kultur in all ihren Verzweigungen, wie Staat, Technik, Wissenschaft, Kunst. Endlich aber, 3. strebt dieses natürliche Denken danach, den Zusammenschluß der Lebensanschauung eines Menschen, soweit er dieser Kultur dient, darzustellen und einen metaphysischen Abschluß zu gewinnen. Als solche fällt die ratio auch Urteile über Gott und Welt, Religion und Sittlichkeit [1]).

Diese drei Bedeutungen stellen organische Stufen einer Entwicklung dar. Sie lassen sich nach zwei Gesichtspunkten gruppieren: a) 2. und 3. kann als material der ersten Bedeutung gegenübergestellt werden als der inhaltlosen, bloß formalen; b) man kann aber auch 1. und 2. zusammenfassen als ratio, welche der autoritas der Offenbarung nicht widerstreitet, während 3. in unversöhnlichem Gegensatz dazu steht. Es ist dann derselbe Unterschied wie zwischen der Gottesgabe Vernunft in der Erklärung des 1. Artikels und der Vernunft in der des 3., die zu Christus nicht führen kann.

Es sollen nun diese drei Funktionen einzeln in ihren Verhältnissen zur autoritas der scriptura vorgeführt werden. Ich beginne mit der zweiten.

α) ratio als Kulturfaktor.

Ratio im Bunde mit der zuerst genannten Betätigung ist eine gute Gabe des himmlischen Vaters. Sie unterscheidet den Menschen vom Tiere, dem das Abstraktionsvermögen abgeht [2]), und ermöglicht die Sprache als den Ausdruck des Denkens [3]). Ihr Gebiet ist die Kultur im weitesten Sinne. Namentlich in der späteren

1) Vergleichbar der Kantischen „Vernunft", während die anderen Funktionen dem Kantischen „Verstand" zufallen würden.

2) Homo ratione animae imago dei I, 145, ratio hominem facit III, 634; iudicare, discernere est proprium rationis IX, 13; „eine schöne scharfe und wohlgeübte Vernunft" I, 270. Rationalis anima quae sola potest numerare et per quinque sensus vivit et operatur VII, 504. Doch steht r. noch unter dem intellectus, welcher ein höheres geistiges Vermögen, die dem Himmlischen zugewandte Seite der Seele, bezeichnet. Hering, Mystik Luthers, S. 38. 68. 152.

3) Loqui est rationalium III, 628. Doch wird auch den Taubstummen die „V." nicht abgesprochen VI, 377: man soll ihnen, „so sie vernünfftig seyn", das Sakrament nicht entziehen.

Zeit, die uns hier nichts angeht, hat Luther diesen Gedanken weiter ausgeführt und oft mit großer Anerkennung, ja Bewunderung von den Werken der Vernunft in weltlichen Dingen gesprochen [1]).

β) ratio als Prinzip der Weltanschauung.

Dieses freundliche Urteil aber zollt Luther der Vernunft nur, solange sie sich mit dem bescheidet, was ihr zukommt. Dagegen bricht sein ganzer Zorn los, sowie sie von sich aus einen metaphysischen Abschluß ihres Welterkennens schaffen will, sich in religiöse Fragen einmengt und hier urteilen will. Denn da versagt nach seiner Erfahrung ihre Kraft, und ihre Aussagen werden falsch, ja gotteslästerlich. Da tritt sie in Gegensatz zu spiritus, gratia, evangelium u. ä. Denn so geschickt der natürliche Mensch mit seiner ratio in weltlichen Dingen sich zeigt, so unzulänglich ist sie in geistlichen; ist sie doch die eigentümlich beschränkte Art, wie der von Gottes Geist nicht erleuchtete Mensch urteilt und das Leben in seinen tieferen Beziehungen auffaßt [2]). Mag diese ratio auch ursprünglich gut und ausreichend gewesen sein, Gott zu erkennen, jetzt ist sie jedenfalls durch die Sünde in eine schiefe Richtung geraten. In diesem Sinne wechselt sie mit caro oder natura und wird der fides, der scriptura und Christo aufs schroffste gegenübergestellt [3]). Schön und klar heißt es einmal im Galater-

1) Vergleiche besonders die Tischreden!

2) 1 Kor. 2, 14.

3) III, 176. V, 45. 69. 87. 119. 153. I, 36 (der Weisheit Gottes ist die V. als Ganzes difformis). I, 428 (ratio et natura habet fundamentum harenam). 596 (Natura = ratio). 696. VII, 73 (Natura humana et ratio [ut vocant] naturalis ... naturaliter superstitiosa). IX, 187. 360. 384. 391 ff. 406. Die sittlichen Anschauungen der Vernunft heißen dictamina: I, 353. 480; II, 395. 464. 469. 489; IV, 554. 563; V, 10. 107. 153; VII, 738. Enb. I. 193: ... dictamine (ut vocant) naturalis rationis: quod apud nos idem est, quod chaos tenebratum, qui non praedicamus aliam lucem, quam Christum Jhesum lucem veram et solam; IX, 460. 480. 500. 505. 517. 523. 524. 536. 538. 541. 544. 549. 557. 559 (die tolle blinde Hure, die mit dem Teufel buhlt). 560. 578. 587. 589. 607. 625. 632. 650. 665. Der letzte Rest der dem Menschen verbliebenen Empfänglichkeit für das Himmlische wird mit den Scholastikern als Synteresis bezeichnet,

kommentar (II, 538): Solus Christus est lux et vita omnium hominum, non ratio nostra. Recht deutlich erklärt sich Luther über den geistlichen Wert der bloßen Vernunft auch in der Auslegung des 110. Psalms vom Jahre 1518. Da heißt es: Es ist „auff erdenn under aller ferlickeytenn keynn ferlicher dingk, dann eyn hochreichsynnige vernunfft, sunderlich szo sie fellet: ynn die geißtlich Dinck, die die seel vnnd got antreffennd" [1]). Scharf zieht Luther eben diese Grenze in der Entgegnung auf den dialogus de potestate papae des Silvester Prierias [2]). Es sind hier Gedanken angesponnen, die dann bei Kant in eigenartiger Weise ähnlich wiederkehren.

Mitsamt der ratio wird natürlich auch die ganze Philosophie als Glaubensrichterin verworfen, als das System der ratio [3]), an der Spitze Aristoteles, der „verdampte, hochmutige, schalckhafftige Heide mit seinen falschen Worten", „der elend mensch", über den Luther die volle Schale seines Zornes ausschüttet [4]).

Diese totale Ablehnung der ratio in Fragen des Glaubens ist

---

die kaum mehr als ein bloßes Verlangen nach geistlichen Gütern bedeutet. Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 51 f.; Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt S. 41 ff.; Fr. Nitzsch, Jahrb. f. prot. Theol., S. 79. 464 ff.; Hering, Mystik Luthers, S. 38. 65 ff. 70 f.; W. I, 32. 36; III, 44. 94. 238. 525. 535. 617. 624; IV, 253; W. Link, Das Fünklein Synt(h)eresis und die Vernunft reizet allezeit und vermahnet zum Guten" (Hagen, D. lit. u. rel. Verh. II, 406).

1) IX, 187 (Hs.) I, 696 (1. Druck). Die ratio ist darum bei den Ketzern das eigentlich Treibende IV, 436. Vgl. Luthers Gebet in Worms: „Ach Gott, du mein Gott, stehe du mir bei wider aller Welt Vernunft und Weisheit" (bei Köstlin I, 423).

2) I, 663 f. Ebenfalls in der Schrift gegen Alveld vom Papsttum zu Rom, VI, 290 f.

3) VII, 738: philosophia = dictamen naturalis rationis; VII, 761: philosophia aut naturalis ratio. Barth. v. Usingen, Luthers Lehrer in Erfurt (Paulus, Us., S. 7, 5) sagt: Lumen naturae seu ratio naturalis dicit cognitionem qua quis ex propriis naturalibus absque noticia infusa cognoscit. Cui lumini et rationi innititur philosophia (Exercitium de anima 1507).

4) Vgl. Nitzsch, Luther und Aristoteles, 1883; Preuß, Die Entwickelung des Schriftprinzips bei Luther, 1901, S. 17 ff. 30 ff.

eine genaue Parallele zu der Leugnung der menschlichen Willensfreiheit in ethischen Forderungen [1]): der Mensch ist nichts, weiß nichts, kann nichts; Gott alles. Sola gratia. Sola fide. Soli Deo gloria [2]). Welch ein himmelweiter Unterschied von den Scholastikern, deren ursprüngliches Ziel war, die Offenbarung als im Einklang mit der Vernunft zu erweisen [3]) — aber auch von den lutherischen Scholastikern der Folgezeit, die mit ihrer Anerkennung einer natürlichen, rationellen Theologie abfielen von Luther und seinem Evangelium, das doch nicht das seine war.

Wie ist es aber nun möglich, daß Luther, der die Bedeutung der ratio für irdische Dinge zwar anerkannte, für religiöse aber ex fundamento verwarf, doch immer wieder autoritas (scriptura) und ratio nebeneinander stellen konnte, selbst in einer der offiziellsten und entscheidendsten Stunden seines Lebens, einer Stunde, auf die er sich zuvor in heißem Gebete vorbereitet hatte, flehend um Kraft und Mut gegen aller Welt Weisheit und Vernunft? Den Reformator der Unklarheit oder gar der Zweideutigkeit zu beschuldigen, geht nicht an; jenes verbieten seine Schriften, wie

---

1) Melanchthon, Loci, ed. Kolbe, S. 65: vocabulum rationis aeque perniciosum (wie liberum arbitrium).

2) Die Loci Melanchthons, in denen bekanntlich Luthers Evangelium seine erste lehrhafte Ausprägung gefunden hat, betonen bis zum Überbruß die Nichtigkeit der ratio in Sachen der Religion. Ich verweise auf folgende Stellen (Kolbe): 65. 68. 80 (ratio prorsus ignara dei et ἄθεος). 81. 107. 150. 155. 199. 202. 223 uff.

3) Deshalb wurde Luther auch von den Vertretern des alten Glaubens angegriffen. Eulsamer zu Usingen: Nescis omnem humanam prudentiam et rationem spiritui adversari? Darauf Usingen: Rectae rationis hostis satis doces te ratione carere (Paulus, S. 98, 5). — Quod verum est vel falsum in lumine fidei et in theologia hoc etiam est tale in lumine naturae quia ista lumina non opponuntur, cum utrumque sit lumen veritatis [Luther: lumen crassum] et omne verum vero consonat. (Exercit. physicorum.) So preist auch Emser die Vernunft: „Nun ist das beste teil an dem menschen die vornunfft, durch die wyr allein götliche ding erforschen vnnd erkennen mögen ...“ (Luther und Emser, ed. Enders I, 13) und stellt die Vernunft der Sinnlichkeit gegenüber (II, 37). So auch Geiler v. Kaisersberg (Hasak, Der chr. Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters, S. 388).

wir sie kennen, dieses sein Charakter, wie wir ihn bewundern. Er muß also unter ratio in diesem stereotypen Zusammenhange etwas ganz Besonderes verstanden haben. Was ist das gewesen?

γ) ratio als logisches Schlußverfahren.

Die großen Schöpfungen der Vernunft auf dem Gebiete des natürlichen Lebens haben weite und wichtige Erkenntnisse zu ihrer Grundlage. Diese aber sind nur möglich geworden durch gegenseitiges Abwägen, Verbinden und Unterscheiden, also durch rein formale, logische Operationen. Man könnte diese leeren, rein logischen Formen etwa mit den Kantschen Kategorien vergleichen, die ihren Inhalt erst von außen her erhalten [1]). Auf diesen Inhalt aber kommt es nun für die Geltung dieser Formen nicht an; sie lassen sich ebenso mit irdischem, wie mit geistlichem Erkenntnisstoff erfüllen, oder, um ein anderes Bild zu gebrauchen, das Folgerungs- und Unterscheidungsvermögen kann ebenso vom profanen wie vom religiösen Boden aufsteigen. Und in diesem Sinne kann neben der Autorität der Schrift auch die ratio genannt werden. Das soll sogleich an einigen Beispielen erläutert werden.

In den Resolutionen zu den 95 Thesen wird die X. bewiesen 1) aus dem Vorhergehenden, 2) aus dem Leben der Heiligen, 3) ratione, d. h. vermittelst logischer Folgerung aus einem Pauluswort [2]). In der Heidelberger Disputation erhärtet Luther einen Satz „ratione“, die Prämissen sind gestützt durch Schriftstellen und geistliche Erfahrung [3]). Gegen König Heinz von England schreibt Luther folgendes: „Ich frage jetzt die Vernunft: wenn das genug ist (daß das Alter die Echtheit des kirchlichen Glaubens beweist), womit wollen wir den Juden- und Türkenglauben ver-

---

1) So unterscheidet auch die altprotestant. Dogmatik zwischen formaler und materialer V.

2) I, 533 f. Röm. 6, 6. Die zweite Prämisse (mit sed eingeführt) ist eine geistl. Erfahrung aller Gläubigen, steht also ebenfalls ganz fest.

3) I, 368. Ebenso in der Leipz. Disp. II, 378. Vergleiche auch Gal.-Komm. II, 533, 3 ff., die vorausgesetzten Sätze sind ihrerseits wieder gestützt durch eine autoritas.

legen [widerlegen]?“ [1]) Dieses Vernunfturteil würde ausgeführt so lauten: 1) das Alter verbürgt die Richtigkeit eines Glaubens; 2) der kirchliche Glaube ist althergebracht, ergo: er ist richtig. Nun kann aber an die Stelle der 2. Prämisse auch das (historisch begründete) Urteil gesetzt werden: der Juden- und Türkenglaube ist althergebracht, woraus als Schluß logisch folgen müßte: also ist auch er richtig. Da dieses Ergebnis aber für einen Christen unmöglich ist, muß eine Prämisse falsch sein (denn in der Folgerung war kein Fehler). Das kann nur die erste sein, damit ist aber des Königs Behauptung aus dem Sattel gehoben. Quod erat demonstrandum. — Dieses Verfahren nennt Luther „Vernunft“, d. h. logisches Folgern aus anerkannten Prämissen. Sehen wir uns diese hier vorliegenden Vordersätze etwas genauer an, so stehen zwar die einen (Alter des christlichen Glaubens, religiöse Minderwertigkeit des Judentums und Islams) autoritate scripturae fest, die andern aber (hohes Alter der beiden) ist eine Erkenntnis der Vernunft in dem oben unter α) gekennzeichneten Sinne: Erkenntnisvermögen und Erkenntnis irdischer Weltdinge. So wird also, wo doch die Vernunft als eine inhaltserfüllte in Anspruch genommen wird, sie nicht als religiöse, sondern bloß als indifferente, historische Hilfsautorität herangezogen.

Aber nun ein anderes Beispiel! In einer vorreformatorischen Predigt Luthers findet sich folgende Argumentation [2]): Bewiesen soll werden, daß es zur Seligkeit nicht genüge, nichts Böses zu tun, es müsse auch positiv etwas Gutes dazukommen. Haec doctrina probatur triplici autoritate [3]): 1) ratione, teutonice: aus der Vernunft, denn sonst müßten ja auch die Bäume selig werden, die doch nichts Böses tun; [2) durch die hl. Schrift, 3) durch Gleichnisse, was auf 1) hinausläuft]. Das Enthymem würde etwa so auszuführen sein: 1) Du behauptest, zur Seligkeit genügt es, nichts Böses zu tun; 2) nun aber tun die Bäume nichts Böses; ergo: sie werden selig (1. Schluß). Das ist aber unsinnig; eine

1) Op. var. arg. VI, 429. 432. EA. 25, 269. 280; 26, 110.

2) IV, 591.

3) Zu diesem Ausdrucke s. o. S. 69, 1.

der Prämissen muß also, da die Folgerung in Ordnung ist, irrig sein; die zweite Prämisse leugnet niemand, also ist die erste falsch, quod erat demonstrandum (2. Schluß). — Diese Schlußfolgerungen sind eine Arbeit der an sich inhaltsleeren rein formalen ratio. Sehen wir aber noch näher zu. Daß der 1. Schluß („Bäume werden selig") unsinnig ist und die zweite Prämisse desselben („die Bäume tun nichts Böses") richtig, das sind Axiome, die unmittelbar einleuchten, auch dem natürlichen Menschen, auch der ratio, die von Gottes Geist nicht ergriffen ist. Wir haben da also Axiome, die der Vernunft als einer inhaltserfüllten und zwar diesmal nicht wie vorhin einer indifferenten historischen (α), sondern einer religiös und sittlich urteilenden (β) entnommen sind. Denn das Urteil: „Bäume werden selig, ist unsinnig" ist ein religiöses und „Bäume tun nichts Böses" ein ethisches. So hat also Luther eben doch wieder die Vernunft als religiöse und sittliche Autorität verwendet, in dem von ihm so entschieden verworfenen und verdammten Sinne? Gewiß, aber ebensosehr oder ebensowenig wie man einen Abcschützen als Autorität aufstellt, wenn man sagt: „das weiß ja schon jeder Schulbube", „so denkt schon ein Kind von 6 Jahren" u. ä. [1]). Wenn schon die Vernunft einen religiösen oder ethischen Satz einsah, wie viel mehr erst die hl. Schrift! Es ist eine einfache gradatio a minori ad maius. Deswegen reicht die Vernunft noch lange nicht aus, etwas in Glaubensfragen positiv von sich aus zu bestimmen, was nicht zuvor durch die hl. Schrift erhärtet wäre, sondern wie man bei genauerem Zusehen deutlich beobachten kann, Luther benutzt die ratio nur, um negative Urteile zu bekräftigen. Nicht, um den Trost des Evangeliums zu sichern oder die Geheimnisse von Christi Person und Werk zu entschleiern, zieht er die ratio heran, sondern bloß um — aus praktisch-erziehlichen Gründen der Deutlichkeit — irrige Gedanken als solche nachzuweisen, weil sie nicht einmal vor dem sittlichen und religiösen Minimum der Vernunft standzuhalten vermögen. Daher die häufige Wendung:

1) So ist es zu verstehen, wenn Luther in den Nachverhandlungen in Worms mit Cochläus einen acht- oder neunjährigen Knaben als Richter vorschlägt. End. III, 183, Zl. 353 ff.; 184, Zl. 401 ff.

„schon durch die Vernunft kann bewiesen werden, daß ... nicht“ [1]). Wichtiger aber, als alle diese kleinen, ja winzigen Hilfsurteile der Vernunft bleibt immer ihr rein logischer, formaler Gebrauch im Schlußverfahren.

Wir können nun zusammenfassend sagen: Sind die autoritates (Schriftstellen) [und primitive Vernunftwahrheiten wie historische Erkenntnisse und religiöse und sittliche Grundsätze in einfachster Form], auf denen die logische Pyramide des Vernunftschlusses ruht, sicher und ist der mittels der formalen ratio vollzogene logische Aufbau ohne Lücken und Fehlschlüsse, so ist das Resultat einer solchen Manipulation ebenso sicher wie eine autoritas selber. Ist doch ein Gebäude, das nach den Gesetzen der Statik sorgfältig hergestellt worden ist, ebenso standkräftig wie ein einfacher Quader: Quader sind die autoritates, der architektonischen Mathematik entspricht die ratio. Immerhin kommt der ratio im Vergleich zur autoritas der Schrift doch mehr eine sekundäre Bedeutung zu, denn wie leicht kann in dem scheinbar festgefügten Bau einer Beweisführung doch ein Sprung sein [2]). Der autoritas allein

1) IX, 13 (1509): (haec sententia) totam philosophiam stultitiam esse etiam ratione convincit [541]. Auch Melanchthon, Loci, S. 80: Etiam iuxta naturae iudicium in affectibus nulla libertas est. — In der Schrift über die Klostergelübde heißt es einmal: Die ratio naturalis, dieses crassum lumen naturae, vermag in positiven oder affirmativen Aussagen über Gott und seine Werke nur trügerisch, in negativen jedoch immerhin sicher zu urteilen, so daß sie zwar nicht sieht, was Gott und gut ist, aber doch, was Gott nicht ist und was böse. So ist z. B. das Mönchtum diesem communi omnium hominum sensui zuwider (Köstlin, Luthers Theologie I, 328). Ebenso ist der Zölibat wider Recht, Vernunft und Natur (gegen Alveld, Papsttum zu Rom, Köstlin I, 321); W VI, 418: Im Papsttum gilt auch (= sogar) natürl. Recht u. V. nichts. VII, 770: quae ratio naturalis non videat, quam stulta et impia faciat papa! VII, 321/323 (Grund und Ursach, 1521): „Dies alles beweist auch die V. und gemeiner Sinn aller Menschen. Denn wo man mit Wort und Zusagen handelt, da muß Glaube sein.“ Hier wird ein Urteil der Vernunft angerufen, das weder sittlicher noch religiöser Art ist, sondern einfach ein praktisches Gesetz des natürlichen Lebens darstellt, das ebenso auch auf dem höheren Gebiet des religiösen Glaubens gilt.

2) Daher Stellen wie End. III, 177 (L. ait se non syllogismis acturum, sed scripturis). 190 (non rationibus, sed scripturis). 207. 208. 223.

gebührt das Prädikat einer ursprünglichen und absoluten Unfehlbarkeit, alles menschliche Überlegen ist dem Irrtum ausgesetzt. Daher ist auch der Begriff einer „Gegenvernunft“ möglich [1]), darum gibt es auch Grade der Vernunft [2]), die bei einer autoritas ausgeschlossen sind, denn eine autoritas ist entweder etwas Sicheres oder nichts [3]) [4]).

Zusatz: Dieser vorwiegend instrumentale Gebrauch der ratio bringt es mit sich, daß dieses Wort dann oft einen weiteren, allgemeinen Sinn erhält, etwa vergleichbar unserem deutschen „Grund“, „Ursache“, „Beweisführung“, „Rechenschaft“, „Sinn und Bedeutung“, „Art und Weise“. I, 74. 95. 428 (ratio omnium est quod ...); 436. 443. 549 (hae sunt rationes, quae me moverunt); 567. 615. 674 (ratio tua nihil valet = „dein Beweisverfahren ist nicht richtig“); II, 186 (r. insuperabilis); III, 178. 331. 408. 469 (rationem reddere); 575 (rationes pro et contra); V, 283 (r. aperta); VI, 607; VII, 143; IX, 56. 57 (bona ratio); 61. 410. End. III, 134 (Grund), 222. 224. 226. 231 (Art und Weise), 234 (Absicht, Zweck), 280 (Plan). — [Gegensatz zur V. als logischer Operation = „fewr vnnd flammen“. N. Müller, Ein Urteil der Theologen zu Paris, Neudruck S. 4.]

c) Autoritas (scriptura) et ratio.

Aus alledem ergibt sich der schon mehrfach erwähnte Zusammenhang von autoritas (scriptura) und ratio bei aller spezifischen Unterschiedenheit.

---

1) VII, 683 f. Vernunft kann mit V. widerlegt werden.

2) I, 560: Nullis vel infirmioribus rationibus.

3) „melior“ autoritas ist wohl ironisch VII, 134, 30. Doch siehe hier S. 68, 2. Der Ausdruck „deuterokanonisch“, mit dem man historisch oder sachlich anfechtbare Schriften für den Kanon zu retten suchte, ist eine ebenso unaufrichtige wie unhaltbare Erfindung der Epigonenzeit.

4) Der Unterschied zwischen aut. (scr.) und ratio zeigt sich recht deutlich an den verschiedenen Verben, die Luther einmal damit verbindet: I, 608: causa negandi est ... quia nullis scripturis id probari nec rationibus ostendi potest, probari: unmittelbarer Beweis, ostendi: zeigen, nachweisen, wie und warum?

Von den ungezählten Malen, in denen Luther diese beiden nebeneinander stellt, sei auf folgende Beispiele hingewiesen und an ihnen das gegenseitige Verhältnis gelegentlich noch kurz näher ausgeführt.

Autoritas et ratio.

Aus der Anfangszeit 1509 f.: IX, 13. 21. 33. 34. 35. 40. 84. — I, 549 (nulla autoritas ... nec ratio); 609 (autoritas vel ratio probabilis, d. h. die Stich hält); II, 235 (ex historiis et rationibus, ist der Formel aut. et r. verwandt, denn auch in historiis handelt es sich um unerschütterliche Wahrheit, wie L. dem Eck einmal in Leipzig vorhält: historia est mater veritatis [nach Platina] II, 289; freilich ist es eine durch die Vernunft erworbene Erkenntnis, doch durch die Vernunft *α*.) (ähnlich op. var. arg. VI, 409, contr. Henr. munitus scripturis, rationibus et factis), 377; VI, 503 (sine ratione dicitur, sine autoritate producitur), 562; VII, 134 (si meliorem autoritatem vel rationem habeat), 137; VIII, 660 f. (ex ipsa natura rei et autoritate dei; n. = ratione, das innerliche Gesetz der Sache; vgl. I, 433: primo patet ex detestatione scripturae, 2. ex re ipsa, 3. a simile; [vgl. dazu die Predigt des Joh. v. Paltz in Erfurt bei Kolde, Das relig. Leben Erfurts (Ver. f. Ref.-Gesch. 61) probo autoritate (gemeint sind Schriftsteller), ratione et exemplo]).

Scriptura et ratio.

I, 313. 390. 391. 536. 648. 664; II, 8 (feierlicher Protest vor den päpstlichen Legaten in Augsburg). 161. 342. 626. 703; VI, 505. 508. 599. 600. 614; VII, 99. 101 (diese Stelle besonders deutlich ausführend). 150. 451. 453. 683. 711. 751. 775 (rationibus ... scripturis ... evidentissimis experientiis; mit diesen letzteren können geistliche [1]) wie natürliche Erfahrungen gemeint sein; im zweiten Falle könnte es sich nur um primitive Erkenntnisse handeln, wie sie oben unter 3 b *α* charakterisiert worden sind); VIII, 668 (scripturis et rationibus evidentibus munita) (Ende 1521). End. II, 433; III, 131 (per literas divinas aut

1) So V, 591: experientia — revelatione.

evidenti ratione) (L. an Karl V. 28. April 1521). 138 (durch göttliche Geschrift oder helle und klare Ursach; L. an die Reichsfürsten 28. April 1521)[1]).

In diese Reihe gliedert sich nun endlich auch jene Formel ein, die unser hauptsächliches Interesse erregt und von der wir ausgingen, das Wort vom 18. April 1521: convictus testimoniis scripturarum aut ratione evidente[2]). Wir haben gesehen, es ist kein isoliertes zufälliges Schema, sondern gehört einem Zusammenhang an, aus dem heraus allein es richtig erklärt werden kann.

Zusammenfassung.

Entscheidende Autorität ist für Luther in Glaubensfragen die wohlverstandene Schrift und diese allein. Neben ihr kommt niemand und nichts als autoritas in Betracht. Kein Satz der Theologie Luthers ist fester und klarer als dieser. Wenn daher in zahlreichen formelhaften Wendungen neben der Schrift die ratio steht, so ist von vornherein ausgeschlossen, daß der ratio irgendwelche autoritas zukomme. Am wenigsten der ratio als metaphysischer Versuche des natürlichen Menschen, über sittliche und religiöse Dinge etwas auszusagen. Aber auch nicht der ratio, die als Kulturfaktor das irdische Leben fördert und regelt und verfeinert, denn diese hat ein ganz anderes Gebiet des Urteilens. Brauchbar ist die ratio neben der Schrift vielmehr nur als rein formale, logische Folgerungsfähigkeit, die aus anerkannten Prämissen neue Urteile zuwege bringt. Nun stellen diese Prämissen zwar öfters eine historische Erkenntnis oder ein primitives sittliches oder religiöses Urteil der Vernunft dar, so daß also im Hintergrund doch wieder die inhaltserfüllte Vernunft bestimmend

1) Vergleiche auch das Wort Luthers an den Kurfürsten von Brandenburg (Köstlin, Luther I, 425. Wrede, S. 606) W VII, 849: interrogavit ... Elector, num dixisset se non cessurum, nisi convictum s. scriptura. Respondit D. M.: Etiam ... vel rationibus clarissimis et evidentibus (= „oder durch helle ursach").

2) VII, 838; 876 (deutsch), wiederholt 889: rogavit D. M., ne se contra conscientiam a s. scripturis captam et impeditam sine contradicentium manifestariis argumentis ad revocandum cogi pateretur Caesarea Maiestas.

auftritt, allein erstens sind die dadurch gewonnenen Resultate nicht derart, daß es sich dabei um eine gleichwertige Ergänzung einer religiösen Wahrheit neben der Schrift handelte — Luther hat die ratio nie zur Erhärtung eines Glaubenssatzes verwendet, der nicht schon autoritate scripturae festgestanden hätte —, sondern die Vernunftschlüsse dienen ihm immer nur zur Bestätigung bereits feststehender Sätze, und außerdem 2. liefern sie immer nur ein ablehnendes, negatives Ergebnis, dessen Kraft auf der Richtung a minori ad maius beruht. Stets ist der Sinn: Wenn schon die Vernunft das Unzutreffende und Unmögliche dieser und jener Behauptung einsieht und sie ablehnt, wieviel mehr erst die Heilige Schrift!

So ist es also ganz und gar irrig, wenn man Luthers Entscheidungswort „durch Schrift oder Vernunft" als Erklärung eines liberalen Fortschrittsmannes auffaßt und ihn zu einem Helden der Aufklärung stempelt. Niemand hat brennenderen Haß gehabt und schärfere Worte geführt gegen die Vernunft, die verdammte Teufelsbraut, als Martin Luther, und nicht erst nach seinem „Abfall" von dem ursprünglichen Reformationsprogramm, sondern schon längst vor dem Tage von Worms. Es bleibt dabei: Nicht ein Kind der Renaissance [1]), der Aufklärung, des Liberalismus ist Martin Luther gewesen, sondern er ist geboren aus dem Evangelium, das da selig macht alle, die daran glauben, die Altkirchlichen vornehmlich und auch die Liberalen. Nicht ein Heros der Kultur ist er gewesen, sondern ein Prophet von Gott gesandt, nicht ein Lobredner der Vernunft, sondern ein Prediger des Evangeliums, das alle Vernunft gefangen nimmt unter den Gehorsam Christi.

Zum Schluß noch einige Auseinandersetzungen mit einschlägiger Literatur.

1) Sehr richtig Hausrath, Luthers Leben I, 138: „Die Humanisten verwarfen die Weisheit der Thomisten und Skotisten, weil sie ihnen unvernünftig schien. Luther verwirft sie, weil sie ihm zu vernünftig ist."

1. Zunächst hat Tholuck (Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder Die wahre Weihe des Zweiflers, 2. Aufl. 1825, S. 290 f.) richtig erkannt, daß Luther die Vernunft verschieden beurteilt je nach dem Gebiete, das man ihren Funktionen einräumt. Wenn er dagegen behauptet, L. bezeichne mit V. „nichts anders, als den schließenden, argumentierenden Verstand", so hat er damit eine zu enge Grenze gezogen. 2. Schenkel, Wesen des Protestantismus, 2. Auflage 1862, übergeht die mannigfaltige Bedeutung der Vernunft bei Luther, deshalb erwähnt er, wo er von dem „Heldenzeugnisse" in Worms spricht, nur die Schrift als den „einzigen Felsen, von dem er nicht weichen konnte". Das ist ja ganz gewiß richtig, nur hätte die daneben anzuführende Vernunft in ihrer Bedeutung gewürdigt werden sollen, um das naheliegende Mißverständnis abzuwehren, als spiele sie neben der Schrift die Rolle einer zweiten gleichwertigen Autorität. Die Definition von Vernunft bei Luther S. 111 f. ist ungenügend („nicht das Vermögen der Ideen oder das Organ der höheren allgemeinen Erkenntnis im Menschen, sondern der selbstsüchtige und gemeine Verstand, welcher seine Denkprodukte den Ergebnissen der Gewissensfunktion und dem Inhalt des aus der Heiligen Schrift geschöpften göttlichen Wortes überordnet") und für die Wormser Antwort direkt falsch. 3. Dagegen hat Hagen, Deutschlands liter. u. relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter 1841 ff. richtig herausgefühlt, daß ratio und ratio bei Luther nicht überall dasselbe ist. Es heißt bei ihm II, 223 f.: „Der Widerspruch ... läßt sich leicht lösen, wenn man bedenkt, daß man mit einem und demselben Wort zwei verschiedene Geistestätigkeiten bezeichnet, von denen die eine eine bessere, die andere eine schlimmere Richtung hatte". Und so unterscheidet er 1. Vernunft = höhere geistige Erkenntnis, welche als göttliches Element zu betrachten ist, eine Waffe gegen das alte System, 2. = dünkelhafter, eingebildeter Verstand, der, kein höheres Streben kennend, nur von Egoismus geleitet ist. 245. „Luther selbst gebraucht Vernunft sehr häufig in Verbindung mit der Schrift, so daß er sie dieser gewissermaßen gleichstellt." [!! Nebeneinanderstellung ist noch lange nicht Gleichstellung und in diesem Falle vollends

gar nicht!] „... Eine bestimmte, klare Auseinandersetzung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Schrift finden wir aber nicht" [deshalb muß man sich eben um sie bemühen!] 239. „Auch schien die menschliche Vernunft allein keine untrügliche Grundlage für die Ansichten der neueren Richtung zu sein, indem die Kirche oder vielmehr die Scholastiker dieselbe ebenfalls in Anspruch nahmen." Dann hätte aber auch die Schrift nichts genützt, denn diese nahmen die Scholastiker ebenfalls für sich in Anspruch. Der Unterschied beruht hier wie oft auf der praktischen Anwendung der Formeln. Mit Recht sagt 4. Kropatscheck (Schriftprinzip I, 453 f.): „Wenn Luther sich hier in Worms allein auf Schriftzeugnisse und Vernunftgründe stützen zu wollen erklärte, so benutzte er eine gut mittelalterliche Formel, die den Scholastikern, wie den sog. Vorreformatoren geläufig war", aber er wird im 2. Bande zeigen, wie gewaltig der Unterschied beiderseitig war trotz der gemeinsamen äußeren Formel. 5. Köstlin endlich, von dem übrigens die vorliegende Abhandlung unabhängig ist, macht in seiner „Theologie Luthers" über die Vernunft bei Luther eine Reihe Bemerkungen, die mit unseren Resultaten vielfach zusammentreffen. Nur meine ich, daß es doch etwas sehr Seltenes und Ungewöhnliches ist — auch Köstlin vermag bloß drei Stellen hierfür anzugeben —, wenn Luther auch von einer gotterleuchteten und von seinem Geist zurechtgebrachten Vernunft spricht (II, 51 f.). Das ist ja auch gar nicht nötig: zum logischen Folgern bedarf es keiner göttlichen Erleuchtung und die „natürlichen Axiome", um sie einmal kurz so zu bezeichnen, brauchen sie noch weniger, ja hier war gerade die Hauptsache, daß die Vernunft von selbst darauf gekommen ist. In beidem aber ging die Funktion der ratio neben der scriptura auf. — Endlich ist es mindestens irreführend, wenn Köstlin I, 321 von einer „Höherstellung" der Heiligen Schrift gegenüber der Vernunft spricht. Das klingt ja so, als könnten beide überhaupt verglichen werden und wäre der Unterschied nur ein gradueller, während er doch ein spezifischer ist.

4.

Kirche und Gemeinde in Schleiermachers und Ritschls Erlösungslehre.

Von

Cand. theol. Heinrich Scholz in Berlin.

Es ist eine Aufgabe, die noch immer der endgültigen Lösung harrt: durch eine genaue Vergleichung festzustellen, wie sich die beiden bedeutendsten Theologen des 19. Jahrhunderts, Schleiermacher und Ritschl, in ihrer Auffassung und Darstellung der christlichen Frömmigkeit zueinander verhalten. Die Frage als solche ist freilich in der weitschichtigen Literatur über Schleiermacher und Ritschl oft genug gestreift worden. Es hat sich sogar unter den meisten Forschern ein übereinstimmendes Urteil dahin gebildet, daß Ritschl bei aller Selbständigkeit doch mehr mit Schleiermacher gemein hat, als er selber zuzugeben geneigt ist [1]). Aber es sind doch ganz wesentlich Eindrücke allgemeiner Art, die in diesem Urteil zur Geltung kommen. Eine durchgreifende Untersuchung hat noch niemand angestellt. Auch einer unter den letzten, die sich zu unserer Frage geäußert haben, Carl Clemen in seiner Schrift über Schleiermachers Glaubenslehre in ihrer Bedeutung für Vergangenheit und Zukunft (Gießen 1905), ist über ein allgemein gehaltenes Stimmungsurteil nicht hinausgekommen. Er sagt: Ich glaube, es gibt bei Ritschl keinen einzigen Gedanken, durch den er sich von seinen nächsten Vorgängern und Zeitgenossen unterschied, der nicht schon bei Schleiermacher mindestens im Keim vorhanden wäre (S. 129). Ein Urteil, das in seiner abstrakten

1) So u. a. Otto Ritschl (Preuß. Jahrbücher 1889, Bd. 63, S. 179 ff.), Hermann Scholz (ebd., S. 566 ff. und Chr. W. 1897, S. 610), Joh. Wendland, Albrecht Ritschl und seine Schüler, Berlin 1899, S. 33 f. und — in größerem Zusammenhang — Ferd. Kattenbusch in seiner gedankenreichen Arbeit: Von Schleiermacher zu Ritschl, Gießen, [2]1903, S. 55 ff.

Fassung dem gegenwärtigen Stande der Forschung durchaus entspricht, aber eben darum wenig geeignet ist, uns weiterzubringen.

Die vorliegende Untersuchung erhebt nicht den Anspruch, die vorhandene Lücke auszufüllen. Indem sie die Stellung des Kirchen- und Gemeindebegriffs in Schleiermachers und Ritschls Erlösungslehre verfolgt, greift sie nur einen besonders wichtigen Punkt zu näherer Vergleichung heraus. Sie würde ihren Zweck erfüllt haben, wenn sie als eine brauchbare Vorarbeit zu jenem umfassenderen Unternehmen gelten könnte.

Die Begrenzung der Aufgabe ergibt sich aus der bestimmten Beziehung auf den Erlösungsgedanken. Die Erlösungslehre ist wie die Grundlage, so zugleich die eigentümliche Begrenzung der vorliegenden Untersuchung. Dadurch unterscheidet sie sich von vornherein von der ausgezeichneten, wenn auch mehrfach zum Widerspruch herausfordernden Arbeit von Joh. Weiß über die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, Gießen 1901. Joh. Weiß hat, angeregt durch die zentrale Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens in Ritschls System, die Geschichte dieses Begriffes von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart verfolgt und dabei natürlich auch Schleiermacher berührt. Aber erstens ist der Ausdruck „Reich Gottes" weder bei Ritschl, noch vollends bei Schleiermacher ohne weiteres identisch mit den Begriffen „Kirche" und „Gemeinde". Zweitens tritt die bestimmte Beziehung auf den Erlösungsgedanken in der immerhin knappen Darstellung bei Joh. Weiß naturgemäß sehr zurück hinter dem Bestreben, die Idee des Reiches Gottes in ihren Umrissen möglichst vollständig zu zeichnen. Diese Andeutungen werden genügen, um die besonderen Ziele der gegenwärtigen Untersuchung zu verdeutlichen und zu rechtfertigen. Natürlich bleibt dabei die Arbeit von Joh. Weiß eine wertvolle Ergänzung dessen, was hier geboten werden soll.

Der Stoff ist auf vier Abschnitte verteilt. Schleiermachers und Ritschls Erlösungslehre läßt eine deutliche Zweiteilung erkennen. Beide entwickeln den Erlösungsprozeß erst vom Erlöser aus als Lehre von der Heilsstiftung, dann vom Erlösten aus als Lehre von der Heilserfahrung. Dem entsprechen die beiden

ersten und die beiden letzten Abschnitte der vorliegenden Untersuchung. Die Bedeutung des Kirchen- und Gemeindebegriffs für die Lehre von der Heilsstiftung ist das gemeinsame Thema der beiden ersten Abschnitte. Es darf im voraus bemerkt werden, daß Schleiermacher und Ritschl hier wesentlich zu denselben Ergebnissen gelangt sind. Teil I hat die geschichtliche, Teil II die religiöse Grundlegung zu analysieren. Die beiden letzten Abschnitte befassen sich mit der Stellung des Kirchen- und Gemeindebegriffs in der Lehre von der Heilserfahrung. Teil III geht auf die gemeinsamen Bestimmungen, in denen sich Schleiermacher und Ritschl auch hier begegnen, während Teil IV die Differenzen entwickelt, in denen die Gedankenreihen der beiden Dogmatiker zum Abschluß kommen.

I.

Die eigentümliche Auszeichnung, die der Kirchen- und Gemeindebegriff in der Lehre von der Heilsstiftung bei Schleiermacher und Ritschl erfahren hat, tritt zuerst und am greifbarsten in der geschichtlichen Grundlegung zutage. Historische Erwägungen sind es zunächst, die Schleiermacher und Ritschl veranlassen, den inneren Zusammenhang zwischen der Heilsstiftung und der Heilsgemeinde nachdrücklichst zu betonen.

Wir verfolgen zuerst die positiven Gedankenreihen der beiden Dogmatiker, wie sie sich unabhängig von den überlieferten Formeln rein von innen heraus gestaltet haben. Wer den zweiten Teil der Schleiermacherschen Glaubenslehre zur Hand nimmt, begegnet in den ersten Paragraphen fast auf jeder Seite dem Ausdruck „Gesamtleben" [1]. Es genügt auf die Leitsätze zu verweisen. § 87: Wir sind uns aller im christlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zustand der Seligkeit bewußt als begründet in einem neuen, göttlich gewirkten Gesamtleben, welches dem Gesamtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit ent-

1) §§ 87. 88. 89 passim. § 90, 1. 91, 1. 93. 100. 101, 4. 104, 2. 105, 1 uff. Die Paragraphenangaben beziehen sich, wenn nichts anderes bemerkt ist, regelmäßig auf die 2. Aufl. 1830.

gegenwirkt. § 88: In diesem auf die Wirksamkeit Jesu zurückgehenden Gesamtleben wird die Erlösung durch ihn bewirkt vermöge der Mitteilung seiner unsündlichen Vollkommenheit. § 89. ... Die Erscheinung Christi und die Stiftung dieses neuen Gesamtlebens [1]) würde, von Gott aus gesehen, als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sein.

Christus der Stifter eines neuen Gesamtlebens: das ist die große, epochemachende Losung Schleiermachers. Er ist nicht der erste gewesen, der so gedacht hat. Vor ihm hatte schon Kant in seinen religionsphilosophischen Untersuchungen eine ähnliche Betrachtungsweise angebahnt [2]). Aber in die Dogmatik ist sie doch erst durch Schleiermacher hineingekommen. Er hat den Kantischen Gedanken mit der ihm eigenen Souveränetät auf eine historische Basis gestellt und damit die Bedingungen geschaffen, unter denen er erst seine ganze Fruchtbarkeit entfalten konnte.

Die Stiftuug der christlichen Gemeinde ist für Schleiermacher der große positiv-geschichtliche Erfolg des Lebens Jesu. Daß Jesus es vermocht hat, eine religiöse Gemeinde hervorzubringen, das ist das eigentlich Große und Weltbewegende an ihm. Man mag über die Einzelheiten seines Lebens denken, wie man will: daran ist jedenfalls nicht zu rütteln, daß es ihm gelungen ist, die Menschen „an sich zu ziehen und mit sich zu verbinden“ (101, 4) und so allmählich ein neues Gesamtleben hervorzubringen (93, 2; 104, 2). Er hat nicht sporadisch wirken wollen, hier einen belehren und dort einen bekehren, vielmehr ist sein Ansinnen von vornherein auf einen organischen Zusammenhang gerichtet gewesen [3]).

---

1) Dieser Zusatz fehlt noch in § 110 der 1. Auflage, der dem § 89 der zweiten entspricht.

2) Vgl. E. Katzer, Kants Lehre von der Kirche, J. pr. Th. 1886 und 1889. Hier namentlich S. 139 f.

3) Vergleiche das „Leben Jesu“, herausgegeben von Rütenik (WW. I, 6): Die Lehre von dem Beruf Christi, S. 303 ff. „Die Mitteilung seines eigentümlichen Lebens an die Menschen und die Stiftung eines Reiches Gottes als eines Zusammenlebens ist eins und dasselbe“ (S. 309). Daher „aller Separatismus ... gegen seine Lehre“ (S. 304).

Wie man die Schöpfung nur versteht, wenn man sie ihrer Absicht nach auf das Welt*ganze* bezieht, so ist auch die Erlösung als ein auf das *Ganze* gerichteter Impuls zu denken. In dieser Universalität liegt das „Weltbildende“, was die Erlösung mit der Schöpfung gemeinsam hat (100, 2). Christi Wirksamkeit ist vollständig anzuschauen nur in dem von ihm gestifteten Gesamtleben (93, 1) [1]). Nachdem er einmal seine eigentümliche Bestimmung darin erkannt hatte, die Menschen zur Gemeinschaft mit Gott zu erheben und geistig zu regieren (103, 2), ist er in der Durchführung dieser Aufgabe keinem Widerstande gewichen, auch dem nicht, welcher den Untergang seiner Person herbeizuführen vermochte (101, 4). So ist es ihm gelungen, einen Kreis um sich zu sammeln, der ganz ihm angehörte, wo keiner etwas für sich sein, sondern nur als von ihm beseelt erscheinen wollte (104, 3). In seinem Wesen und seiner Verkündigung muß etwas wunderbar Anziehendes gelegen haben, ein *ästhetischer* Zauber, der jeden, der sich ihm nahte, gefangen nahm [2]). Mehr noch: etwas Unwiderstehliches, was die Menschen mit elementarer Gewalt zu ihm hinzog, wie jede ausgezeichnete Kraft Masse an sich zieht und festhält. Er muß wie ein *physisches* Kraftzentrum gewirkt haben, wie ein Kristallisationspunkt, der alle wahlverwandten Elemente um sich sammelt (88, 2) [3]). Auf diese Weise ist er die

1) Der Gehalt der menschlichen Tätigkeit Christi ist nur zu suchen in der Verkündigung seiner Lehre und in der Stiftung der christlichen *Gemeinschaft* (Weihnachtsfeier WW. I, 1, S. 511). Es ist *Bleeks* Verdienst, in seiner sorgfältigen Schrift über die Grundlagen der Christologie Schleiermachers (1898), die immer noch nicht hinreichend gewürdigte theologische Bedeutung der „Weihnachtsfeier“ (1806; [2] 1827) nachdrücklichst betont zu haben. Vergleiche besonders S. 185—228.

2) Vgl. § 100, 2: Die ursprüngliche Tätigkeit des Erlösers wird am besten gedacht unter der Form einer *eindringenden* Tätigkeit, die aber von ihrem Gegenstand wegen der freien Bewegung, mit der er sich ihr nähert, als eine *anziehende* aufgenommen wird, auf dieselbe Weise, wie wir jedem eine anziehende Kraft zuschreiben, dessen bildenden geistigen Einwirkungen wir uns gern hingeben.

3) Derselbe Wechsel zwischen ästhetischer und physiologischer Betrachtungsweise, mit Überwiegen der ästhetischen, in den „Reden“. Siehe *Bleek*, Grundlagen, S. 91—95. Auch die „Weihnachtsfeier“ redet von „Kristallisation“

„Seele" [1]) einer neuen Gemeinschaft geworden, deren geschichtliche Anfänge in der Berufung der Zwölfe liegen. Sie sind die ersten gewesen, an denen er seine Macht erproben konnte. Ihnen hat er etwas „zugemutet", ein Verständnis für den weltbewegenden Inhalt seiner Verkündigung, eine „Empfänglichkeit für das, was sich auf das Reich Gottes bezieht" (122, 1). Und wie er sie an sich zu ziehen wußte, so hat er vermocht, sie festzuhalten. Es ist ihm gelungen, sie innerlichst mit seinem Geiste zu durchdringen und das Ziel seiner Wirksamkeit so sehr zu dem ihrigen zu machen, daß sie nach seinem Hingang sein Werk begeistert fortführten und durch eine heldenhafte Missionstätigkeit die christliche Kirche begründeten. „In dem Zusammensein der Jünger mit Christus entwickelte sich ihre Empfänglichkeit und durch ihr ausharrendes Auffassen dessen, was er ihnen darbot, wurde der Grund zu ihrer künftigen Wirksamkeit für das Reich Gottes gelegt" (122, 1). Jesu reiner, auf das Reich Gottes gerichteter Wille (122, 3) hat als lebendig wirksamer „Impuls" (110, 2 u. ö.) eine Gemeinschaft hervorgebracht, deren Lebenseinheit das Wollen des Reiches Gottes ist (116, 3 vgl. 106, 2), und sofern sich auf dieser Basis die spätere christliche Kirche organisch konstituiert hat, wird man sagen müssen, daß das Reich Gottes das eigentliche von Christus vollbrachte Wunder sei (103, 1) [2]).

---

und „Anziehungskräften" (WW. I, 1, S. 519). Ritschl ist wohl der erste gewesen, der auf die Schleiermacherschen Schemata genauer geachtet hat (Rechtf. und Vers. I [3], S. 511). Durchaus zutreffend ist seine Bemerkung, daß das ästhetische Schema die Wirkung auf den einzelnen, das physiologische dagegen mehr die Wirkung auf einen ganzen Lebenskreis verdeutlichen soll. Auf Ritschls Kritik — er tadelt Schleiermacher an diesem Punkte — kommen wir später zurück.

1) § 105, 1: Christus verhält sich zur Gesamtheit der Gläubigen, wie die göttliche Natur in ihm zur menschlichen, als beseelend. § 89, 3: Das durch ihn beseelte Gesamtleben. Vergleiche auch §§ 100, 2. 104, 3.

2) Man vergleiche noch folgende wichtige Stellen aus der „Christlichen Sitte" (herausgegeben von Jonas, WW. I, 12): Daß das Handeln Christi darauf ausging, Gemeinschaft zu stiften, ist für sich klar, S. 300. Das Handeln Christi war immer auf die Totalität gerichtet, S. 298 (Vorl. 1826/27). Es ist nicht ein bloß wiederherstellendes, sondern es bringt auch etwas Neues hervor, was niemals da war, S. 292 (Vorlesung 1824/25).

Dieselben Gedanken kehren bei Ritschl wieder, nur daß hier alles noch zugespitzter und in schärferer Akzentuierung erscheint. Ritschl betont noch eindringlicher als Schleiermacher die Notwendigkeit, das geschichtliche Verständnis Jesu an die Stiftung der christlichen Gemeinde zu knüpfen. Will man wissen, was Jesus gewollt hat, so muß man durchaus von seiner „Absicht des Reiches Gottes“ [1]) (Rechtfertigung und Versöhnung III[3], 314), von seinem auf die Gründung der Gemeinde gerichteten Bestreben ausgehen (ebd. 403[2]). Das ist der geschichtlich vorgezeichnete Weg. Jesus hat im Sinn des Jeremia die Bestimmung seines Lebens in der Gründung der neuen Bundesgemeinde erkannt (511. 512. Unterricht in der christl. Rel.[3] § 38a). Er erlebte das Göttliche seiner Mission in dem Bewußtsein, daß er berufen sei, das Reich Gottes, die Gemeinschaft des liebevollen Handelns (409), unter den Menschen aufzurichten (515. 315. 391. 282). Es ist seine bestimmte Absicht gewesen, die ihm eigentümliche Verehrung Gottes als seines Vaters durch die Gründung der universellen sittlichen Gemeinschaft der Menschen (423) auf eine Gemeinde von Kindern Gottes fortzupflanzen (533). Er hat keine Einwirkung erstrebt, welche bloß sittliche Belehrung des einzelnen wäre. Vielmehr ist seine Absicht in dieser Richtung der Hervorrufung einer neuen Religion untergeordnet (545).

Christus hat das Reich Gottes ... gestiftet und die Grundzüge davon vorgezeichnet, S. 291 f. Er selbst beschreibt das eigentümliche Leben der ihm Angehörigen als ein Einssein mit ihm, so daß sie mit ihm ein Ganzes konstituierten, und wenn er ihnen sagt: Nicht ihr habt mich erwählet, sondern ich euch, so setzt er diese Verbindung und das gesamte Handeln der mit ihm Einsgewordenen als lediglich von ihm ausgehend, folglich sein eigenes Handeln als ein verbreitendes, S. 292. Das Handeln also, durch welches er die Menschen mit sich in Verbindung brachte und sein geistiges Leben auf sie übertrug, ist das erste, durch welches christliches Leben entstand, S. 293 (Vorl. 1826/27). Siehe endlich Beilage B 128 f.

1) Der Ausdruck „Reich Gottes“ bezeichnet die Herrschaft Gottes als die ihrer Absicht gemäß wirksame, infolge unserer Überzeugung, daß die Herrschaft Gottes durch Christus eine Gemeinde gefunden hat, welche sich von Gott beherrschen läßt, Rechtf. u. Vers. II[3], 30.

2) Die folgenden Zahlen beziehen sich, wenn nichts anderes bemerkt ist, regelmäßig auf die 3. Aufl. des 3. Bandes von Rechtf. u. Vers.

Die Stiftung und Befestigung des Reiches Gottes unter den Menschen ist das eigentümliche Ziel und der unvergleichliche Inhalt seines geschichtlichen Daseins gewesen [1]). Als Träger der vollendeten geistigen Religion hat er die denkbar allgemeinste sittliche Aufgabe, die Verbindung der Menschen durch die Liebe, um Gottes willen der Welt verkündet (391) und für ihre Durchführung

---

1) Johannes Weiß (Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, 1901) hat diese Auffassung Ritschls „unhistorisch" und „unpsychologisch" genannt, weil sie das, was allenfalls als Erfolg des Lebens Jesu angesehen werden könne, in die bewußte Absicht Jesu zurückverlege. Die Absicht der Gründung eines Reiches Gottes, die Anbahnung einer sittlichen Organisation der Menschheit könne schon deswegen nicht im Sinne Jesu gelegen haben, weil er in seinem ganzen Auftreten und Wirken sich nicht als Anfänger einer neuen Epoche der Menschheitsgeschichte gefühlt, sondern im Gegenteil das Bewußtsein gehabt habe, am Ende aller Welt und aller Geschichte zu stehen (S. 112). „Wie hoch man auch die Originalität und Neuheit des Werkes Jesu schätzen möge — kein geeigneter Ausdruck ist hierfür der Satz, daß Jesus das Reich Gottes begründet habe, denn es fehlt in den Reden Jesu, der Eigenart dieser eschatologisch-transzendenten Idee entsprechend, jedes Bewußtsein davon, daß er dies Reich gründen könne. Das steht allein bei Gott" (S. 141). — Die moderne Kritik ist dieser eschatologischen Auffassung des Wirkens Jesu nur mit Einschränkung gefolgt. Ihr eifrigster Anwalt in neuester Zeit ist Alb. Schweitzer, dessen Buch „Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 1906" ganz unter dem Bann dieser Anschauung steht und Ritschl kaum erwähnt. Den Gegenpol bezeichnet Wellhausen, der bis in seine letzten Arbeiten hinein der eschatologischen Auffassung entgegentritt. Bousset ist im Gegensatz zu seiner ursprünglichen Position (Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum 1892) jetzt wesentlich für die eschatologische Auffassung (vgl. seinen „Jesus" aus den rel.-gesch. Volksbüchern 1904). In der Mitte steht Harnack. Auch nach ihm ist „das Evangelium als eine apokalyptisch-eschatologische Botschaft und Bewegung in die Welt getreten"; aber er betont daneben die „ruhenden" Elemente in der Predigt Jesu, wie sie in vollkommenster Weise im Vaterunser und in der Bergpredigt zusammengefaßt sind (Grundriß d. Dogmengesch.[4], S. 14). Vergleiche endlich die bedeutsame Äußerung Wernles: Daran halten wir auf alle Fälle fest, daß die Person Jesu mit einem solchen Schlagwort (sc. wie Eschatologie) erfassen und erschöpfen zu wollen uns die Verkehrtheit aller Verkehrtheiten und ein Verzicht gleicherweise auf den gesunden Menschenverstand wie auf jeden Tiefblick erscheint (gegen Schweitzer, Theol. Lit.-Zeitung 1906, Spalte 504). Dies nur zum Beweis, wie schwierig die Dinge liegen, und wie wenig bisher in der ganzen Frage das letzte Wort gesprochen ist.

gewirkt mit einer Hingebung und Treue, die in der Weltgeschichte nicht ihresgleichen hat (436f.). Die gesamte Überlieferung seines Lebensbildes stellt uns die Hoheit seines Liebeswillens dar, der seine Herrschaft in allen Dienstleistungen und unter allen Hemmungen in der Richtung auf die Verwirklichung des Reiches Gottes bewährt und dieselbe über Anhänger wie Gegner um so deutlicher ans Licht stellt, als er auch in dem Kreise der ihm Nahestehenden keine irgendwie entsprechende Ergänzung durch zuverlässige und stetige Gegenliebe fand (427). Redend, handelnd und duldend hat er in ungebrochener Stetigkeit für die Aufrichtung des Reiches Gottes gewirkt und der einmal erkannten Berufspflicht alles aufgeopfert, die Ansprüche des gewohnten Daseins (423), die Beziehungen zum Elternhause (432), ja die individuellen Triebe der Selbsterhaltung, der Schmerzlosigkeit und der Unverletzlichkeit der persönlichen Ehre (434). So hat er den versucherischen Widerstand der Welt überwunden (435) und durch seine „Gnade und Treue“ und seine weltbeherrschende Geduld (437) die Gemeinde der ihm gleichartigen Kinder Gottes möglich gemacht (542).

Der Erlöser ist uns geschichtlich als der Urheber der christlichen Gemeinde gegeben. Als solcher bewährt er sich in der „Heranbildung“ des Jüngerkreises (422). Auf die Jünger hat Jesus zunächst und unmittelbar seine Gemeinschaft mit Gott übertragen (447). Und indem es ihm gelungen ist, die Verbindung der Menschen durch die Liebe oder das Reich Gottes als Lebensziel in diesem Kreise siegreich geltend zu machen (391), hat er geschichtlich die Gemeinde des Gottesreiches gegründet (407). Hierin sind Schleiermacher und Ritschl eines Sinnes. Nicht so in der Frage, wie die gemeinschaftbildende Tätigkeit Christi psychologisch aufzufassen sei. Hier tritt eine gewisse Differenz zwischen beiden Dogmatikern hervor. Es ist schon beiläufig (S. 88 Anm. 3) bemerkt worden, daß Ritschl die Schleiermacherschen Bilder von der geistigen Zentripetalkraft in Christus mißbilligt, weil nach seiner Meinung weder das physiologische noch das ästhetische Schema an die eigentümliche Art der geistigen Wirksamkeit Jesu heranreicht. Er fordert statt dessen eine streng

ethische Deutung, indem er die Entstehung der christlichen Gemeinde nicht sowohl auf das Anziehende als vielmehr auf das Vertrauenerweckende [1]) in der Gestalt Jesu zurückführt. Indessen muß doch betont werden, daß Ritschl die hier bestehenden Differenzen übertrieben, auch die Bedeutung der Schleiermacherschen Bilder in dessen eignem Sinne offenbar überschätzt und dagegen die deutlichen Berührungspunkte übersehen hat, die der objektive Beurteiler schwerlich verkennen kann [2]). Eine unbedingt zuverlässige Grenzlinie zwischen ästhetischer und ethischer Betrachtungsweise ist überhaupt nicht zu ziehen, und wenn es sie gäbe, so würde Ritschl selber sie nicht streng innegehalten haben [3]). Aber auch das physiologische Schema ist in der zarten Form, in der es bei Schleiermacher auftritt, kaum zu beanstanden. Warum sollte es dem Dogmatiker verwehrt sein, auch einmal von den elementaren Wirkungen Jesu zu reden? Sind es doch gerade die stärksten Eindrücke im sittlichen Leben, die uns allen den Vergleich mit Naturgewalten nahe legen.

Die positiven Gedankenreihen Schleiermachers und Ritschls finden eine eigentümliche Ergänzung und Bestätigung in ihrer Beurteilung der kirchlichen Christologie. Freilich sind es nur wenige Sätze, die hier in Frage kommen; aber sie dienen dazu, das bereits Entwickelte noch einmal zu erproben, indem sie es gleichzeitig in einem etwas anderen Lichte erscheinen lassen.

---

1) Jesu Lebensführung hat dieselben sittlichen Wirkungen gezeigt, welche als die hauptsächlichsten Eigenschaften Gottes alles menschliche Vertrauen auf sich ziehen, S. 382 f.

2) Vergleiche hierzu H. Stephan, Die Lehre Schleiermachers von der Erlösung (1901), S. 151 ff. Wir werden auf diese wertvolle, mit großer Umsicht und Sachkenntnis gearbeitete Monographie noch mehrfach zu verweisen haben. Stephan gibt ebenfalls zu „bedenken", daß wir in den Schleiermacherschen Wendungen „doch nur Bilder vor uns haben" und daß es nirgends an „psychologischer Vermittelung" fehle (S. 153 f.).

3) Ritschl rückt selbst den ethischen Gesichtspunkt an den ästhetischen nahe heran, wenn er sagt, daß Christus als Träger der sittlichen Herrschaft Gottes über den Menschen befähigt gewesen sei, durch sein eigentümliches Reden und Handeln die Menschen anzuregen, sich in der von ihm gewiesenen Richtung der von ihm ausgehenden Kraft zu fügen, S. 421.

Die orthodoxe Kirchenlehre verteilt seit Eusebius die Gesamttätigkeit Christi in die drei Ämter desselben, das prophetische, hohepriesterliche und königliche. Diese Ausdrücke sind nach Schleiermacher offenbar dazu bestimmt, die Verrichtungen Christi an dem von ihm begründeten Gesamtleben zu verdeutlichen. Nur in dieser bestimmten Richtung auf die gemeinschaftbildende Tätigkeit Christi will er sie verstanden wissen und näher erläutern (102, 1). In der prophetischen, königlichen und priesterlichen Funktion ist das Lebenswerk Christi insofern einheitlich umfaßt, als in dem von ihm gegründeten Gottesreich die Stiftung und Erhaltung der Gemeinschaft eines jeden mit Gott und die Erhaltung und Leitung der Gemeinschaft aller Glieder untereinander, wie endlich das Walten des Heiligen Geistes in Erkenntnis und Lehre auf das bestimmteste zueinander gehören (102, 2). Wie die Preisgabe des prophetischen oder priesterlichen Amtes eine bedenkliche Verkürzung des christlichen Glaubens darstellen würde, so nicht minder die seiner königlichen Wirksamkeit. Wollte man diese ausschließen, so würden die beiden anderen zusammengenommen, wie genau sie auch jeden einzelnen Erlösten mit dem Erlöser verbinden, dennoch, weil es an der Beziehung auf ein Gemeinwesen fehlte, in der Luft schweben und nur einen unerfreulichen und unchristlichen Separatismus hervorbringen (102, 3). Indem wir Christo eine königliche Würde beilegen, erkennen wir ihn als den geschichtlichen Urheber und Leiter der christlichen Gemeinde (102, 3) und betrachten es als seine eigentümliche Leistung, daß es ihm gelungen ist, ohne irgendwelche äußere Mittel allein durch die Entwickelung eines Gemeingeistes eine beharrliche, freiwillige Unterwerfung zu bewirken (144, 1).

Auf der gleichen Linie bewegen sich Ritschls Gedanken. Nur geht er darin noch über Schleiermacher hinaus, daß er das königliche Amt Christi aus seiner Koordination mit dem prophetischen und priesterlichen heraushebt und sein Königtum als die eigentümliche Modifikation seiner priesterlichen und prophetischen Tätigkeit zu begreifen sucht. Indem so die Ausübung der Königsherrschaft als das spezifische und grundlegende Attribut für die Wirksamkeit Christi erscheint, wird die Abzweckung seines Lebens

auf die Stiftung der christlichen Gemeinde noch schärfer betont als bei Schleiermacher; denn auch Ritschl sieht das geschichtliche Material des Königtums Christi in seiner gemeinschaftbildenden Tätigkeit (403 ff.) Das königliche Werk der Stiftung und Beherrschung der christlichen Gemeinde [1]) ist wie die zentrale Lebensleistung Christi [2]), so zugleich der umfassende Endzweck, dem gegenüber seine prophetische und seine priesterliche Tätigkeit sich nur als Mittel verhalten. Jesus heißt Christus, der Gesalbte, nur zur Bezeichnung seiner Herrscherwürde. Heißt er daneben auch Prophet und Priester, so ist es deutlich, daß seine prophetische Tätigkeit den Stoff seines königlichen Wirkens darbietet und daß die priesterliche Tätigkeit in seiner freiwilligen Lebensaufopferung als eine durch die Umstände bedingte Probe seines Königtums beurteilt werden muß (404). Indem Jesus weiß, daß er selbst als der Messias durch sein eigentümliches Wirken die Herrschaft Gottes ausübt, hängt für ihn die Verwirklichung derselben in einem Reiche von gehorsamen Untertanen davon ab, daß er eine Gemeinde bildet, welche zu der sittlichen Aufgabe des göttlichen Reiches unter der Bedingung geeignet wird, daß sie in ihrem Meister den Sohn Gottes und Träger der Herrschaft Gottes anerkennt (R. u. V. II [3], 31 f.). Auch die Formel des zur Rechten Gottes erhöhten Christus hat nur dann einen brauchbaren Sinn, wenn man sie so versteht, daß Christus im Verhältnis zu der existierenden Gemeinde der Gläubigen, welche er durch sein Reden, Handeln und Dulden zu gründen beabsichtigt hat, der fortwirkende Grund ihrer Existenz in ihrer Art ist (407).

Diese wenigen Sätze werden genügen, um zu zeigen, wie Schleiermacher und Ritschl bemüht gewesen sind, den Gemeindegedanken auch in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Christologie zur Geltung zu bringen. Die selbstgedachten, wie die aus

---

1) Das königliche Wirken Christi findet seine Erscheinung nur in der deutlichen Absicht, durch Handeln und Reden die Gemeinde des Gottesreichs zu gründen und auf ihr Ziel hinzuleiten, S. 407.

2) .. Das königliche Wirken Christi, welches für ihn selbst als die Hauptsache gilt, S. 405.

der Überlieferung angeeigneten Gedankenreihen der beiden Dogmatiker kommen bei unerheblichen Unterschieden im einzelnen übereinstimmend darauf hinaus, daß die Stiftung des Heils, geschichtlich angesehen, identisch ist mit der Stiftung der Heilsgemeinde. Ritschl hat diesen Zusammenhang noch schärfer und eindringlicher hervorgehoben. Aber auch Schleiermachers weniger zugespitzte Sätze lassen es an Deutlichkeit nicht fehlen für den, der seine dialektische, jeder starren Formel durchaus widerstrebende Art kennt und danach urteilt.

II.

Die lebendige Fühlung mit der Geschichte ist das Erste, aber nicht das Letzte in Schleiermachers und Ritschls Theologie. Beide Männer haben sich doch in erster Linie als Systematiker gefühlt. Und in diesem Sinne sind sie zwar nicht über die Geschichte hinweg, wohl aber über sie hinausgegangen.

An sich ist ja nicht abzusehen, warum die Stiftung der christlichen Gemeinde mehr als ein historisches Faktum sein solle. Sie zugleich als religiöses Phänomen zu begreifen und hinter der geschichtlichen die religiöse Identität der Heilsstiftung und der Heilsgemeinde nachzuweisen, erfordert eine besondere Gedankenreihe, in deren Entwickelung Schleiermacher und Ritschl wiederum im wesentlichen übereinstimmen. Die Darstellung dieser gemeinsamen religiösen Grundlegung ist freilich dadurch erschwert, daß die in Frage kommenden Gedanken nur teilweise unter diesem spezifischen Gesichtspunkt entwickelt sind und nicht weniges hierher Gehörige unter den allgemeinen Voraussetzungen erscheint. Man muß also vielfach kombinieren und zusammenziehen. Aber wenn die Bedeutung der Fragestellung einmal erkannt ist, so wäre der Verzicht auf eine Darstellung um so empfindlicher, als es sich dabei nicht etwa um eine peripherische Leistung, sondern um eine zentrale Aufgabe handelt. Denn es ist klar, daß die Auszeichnung der Gemeinde ziemlich nichtssagend wäre, wenn die Erlösung nur geschichtlich und nicht zugleich religiös an die Stiftung der Heilsgemeinde gebunden wäre.

Es ist schon bemerkt worden, daß Schleiermacher und Ritschl den Heilswert der gemeinschaftbildenden Tätigkeit Christi wesent-

sich übereinstimmend begründet haben. Das ist durch ein Doppeltes geschehen,

1) durch den gemeinsamen Hinweis auf die religiöse Selbstbeurteilung Jesu,

2) durch den gemeinsamen Hinweis auf die geistig-sittliche Bestimmtheit des von ihm gestifteten Heils.

Das erste Argument ist freilich von Schleiermacher und Ritschl nicht ganz gleichmäßig ausgebildet worden. Ritschls Gedankengänge bedeuten Schleiermacher gegenüber eine unverkennbare Steigerung. Bei Schleiermacher erscheint der Hinweis auf die religiöse Selbstbeurteilung Jesu stets ergänzt und vermittelt durch den doppelten Gedanken von der Macht der Sünde und der immanenten Ordnung des geistigen Lebens. Beide Gedanken finden sich bei Ritschl wieder. Aber er ist darüber hinausgegangen und hat die religiöse Selbstbeurteilung Jesu auch unabhängig davon und eben dadurch mit erhöhter Beweiskraft für den Zusammenhang zwischen der gemeinschaftbildenden Tätigkeit und der Heilswirksamkeit geltend gemacht. Indessen die hiermit gesetzte Verschiedenheit kann die in der Ausprägung des Gedankens begründete und in seiner Durchführung weithin bewährte Übereinstimmung nicht aufheben, um so weniger, als sie sich nicht auf der Linie des Gegensatzes, sondern der Fortbildung bewegt.

Schleiermachers Gedankengang läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen. Jesus hat seine Heilswirksamkeit darin entfaltet, daß er es sich selbst zur Lebensaufgabe gemacht hat, die Macht der Sünde zu brechen und die Menschen zur Lebensgemeinschaft mit Gott zu erheben. Indem er sich in der Durchführung dieser Aufgabe den Gesetzen alles geistigen Lebens unterworfen hat, ist ihm die gemeinschaftbildende Tätigkeit als unumgängliche Voraussetzung seiner Heilswirksamkeit erschienen. Denn er erkannte, daß er auf jedem andern Wege nach der Ordnung der menschlichen Dinge sein Ziel verfehlen würde — und ein Magier wollte er nicht sein (vgl. 100, 3 und 101, 3)! Indem er sich also als Erlöser wußte, fühlte er sich zugleich zur Stiftung einer Gemeinschaft berufen, und in diesem Sinne fällt seine Heils-

wirksamkeit und seine gemeinschaftbildende Tätigkeit in seiner religiösen Selbstbeurteilung zusammen.

Ritschl hat diese Gedankenreihe noch gesteigert und, ohne auf die Schleiermacherschen Argumente zu verzichten, die religiöse Selbstbeurteilung Jesu unmittelbar für den in Frage stehenden Zusammenhang geltend gemacht. Das wird am deutlichsten in der Wendung, daß Jesus sich bewußt gewesen sei, in der Stiftung der christlichen Gemeinde unmittelbar das Werk Gottes zu betreiben. In diesem Sinne hat Ritschl in der gemeinschaftbildenden Tätigkeit Jesu nicht nur die Voraussetzung, sondern geradezu die eigentümliche Gestaltung, den bestimmenden Inhalt seiner Heilswirksamkeit gesehen. Wir erinnern schon hier an die berühmte These, in der er das Christentum einer Ellipse mit zwei Brennpunkten vergleicht, von denen der eine durch den Erlösungsgedanken, der andere durch die Idee des Reiches Gottes bestimmt werde (11) [1]).

Soviel zur vorläufigen Orientierung. Sieht man genauer zu, so ergibt sich folgendes Bild.

Die Stiftung der christlichen Gemeinde ist für Schleiermacher nicht nur die geschichtliche, sondern zugleich die religiöse Zentralleistung Christi. „Es gäbe keine Erlösung ohne die Stiftung eines neuen Gesamtlebens" (112, 2). Jesus hat aus dem Bewußtsein seiner Erlöserwürde heraus gemeinschaftbildend gewirkt (113, 2). Gerade in der Hervorbringung eines neuen Gesamt-

---

1) Joh. Weiß hat durch eine scharfsinnige und sehr beachtenswerte Analyse der Ritschlschen Gedanken zu zeigen versucht, daß jene zwei Punkte vielmehr „die Mittelpunkte zweier Kreise sind, welche sich schneiden, also zum Teil sich decken" (a. a. O., S. 119 ff.). Nach seiner Auffassung ist es Ritschl nicht gelungen, die beiden Gedankenreihen der Erlösung und des Reiches Gottes in der Durchbildung seines Systems zu einer organischen Einheit zu verbinden. Die folgenden Ausführungen, soweit sie sich auf Ritschl beziehen, sind zugleich als eine Widerlegung dieser Auffassung gedacht. Es ist jedoch zu bedenken, daß wir hier nicht das Ganze des Ritschlschen Systems, sondern nur seine Erlösungslehre zu betrachten haben. Von seinem Standort aus hat Joh. Weiß entschieden etwas Richtiges gesehen. Es ist in der Tat so, daß in gewissen Abschnitten des Systems der Erlösungs- und Reich-Gottes-Gedanke nicht so aufeinander eingestimmt sind, daß der Leser einen rein harmonischen Eindruck empfinge.

lebens hat er sich als Gottgesandter bewährt, wenn anders wir Gottes ewigen Ratschluß dahin zu verstehen haben, daß er von Anfang an über die sporadische Entfaltung geistigen Lebens hinaus auf die Hervorbringung einer geistigen Welt gerichtet gewesen ist (Über die Lehre von der Erwählung WW. I, 2, S. 476). Gerade darin offenbart sich die eigentümliche Erlöserwürde Jesu, daß er sich nicht als Urheber einer Philosophenschule oder als das Haupt einer neuen Sekte betrachtet hat, sondern als Bringer einer Heilsbotschaft, die dem Anspruch nach die ganze Welt umfaßt [1]). Er wollte die Sünder selig machen. Die mit dem Bewußtsein der Sünde verbundene Unseligkeit aufzuheben, ist das stete Ziel seiner Wirksamkeit gewesen. Dann aber mußte er eine Gemeinschaft stiften, wenn anders er dieses Ziel auf eine natürliche, d. i. eine menschlichen Verhältnissen entsprechende und menschlichen Gemütern faßbare und eindringliche Weise erreichen wollte. Denn die Sünde, deren Folgen in religiöser Beziehung er aufzuheben gekommen war, ist ihm in der organisierten Form der Gemeinschaft entgegengetreten und deutlich geworden. Es ist nur ein Nacherleben dessen, was Jesus fühlte, wenn wir im Christentum den Gattungscharakter der Sünde so lebhaft betonen, wenn wir sie auffassen als etwas „durchaus Gemeinschaftliches, was nicht jedem einzelnen gesondert zukommt und sich auf ihn allein bezieht, sondern in jedem das Werk aller und in allen das Werk eines jeden ist“ (71, 2) [2]). Im Begriff, das Heil zu stiften, fand Jesus ein Gesamtleben vor, in dem alle Tätigkeit des einzelnen nur ein Mithervorbringen und Erneuern der Sünde bedeutete, einen Bannkreis von Hemmungen, in den auch die Besten hineingeboren waren und aus dem sie von selbst nicht herauskonnten (87, 3). Die Sünde ist ihm als

1) Die Erlösung dem ganzen menschlichen Geschlecht geordnet (83, 2) ... die göttliche Ordnung, nach welcher alle Menschen in Beziehung mit dem Erlöser sollen gesetzt werden (108, 2).

2) „Es gehört zu den bleibenden Verdiensten Schleiermachers, daß er die Lehre von der Sünde nicht auf die Beobachtung des isolierten Subjekts, sondern auf die Beobachtung des gemeinschaftlichen menschlichen Lebens in seiner Gesamtheit und in seiner historischen Entwickelung gestellt hat.“ W. Bender, Schleiermachers Theologie, Nördlingen 1876 und 1878, II, S. 436.

„Gesamttat" (73, 2; 84, 2; 87, 3) und das mit ihr verbundene Schuldgefühl als „Gemeinbewußtsein" (71, 3) entgegengetreten, und wie er selbst „auf Veranlassung des Blindgeborenen Joh. 9, 3" (76, 2) gegen die individuelle Auffassung der Sünde protestiert hat, so hat er anderseits eben damit zugleich die Allgemeinheit der Erlösungsbedürftigkeit ausgesprochen und zur psychologischen Voraussetzung seiner Heilswirksamkeit erhoben. Er hat damit gerechnet, daß in dem Menschengeschlecht sich mit dem vertieften Bewußtsein der Sünde eine, wenn auch dunkle „Ahndung der Hilfe" (71, 3), ein inniges Erlösungsbedürfnis (83, 2) entwickeln müsse. Es konnte und durfte ihm nicht genügen, diesen Zusammenhang an einzelnen zu erfahren, der Glaube an seine Erlösermission mußte sein Urteil dahin bestimmen, die Erlösungsbedürftigkeit als ein Allumfassendes zu betrachten, wovon es keine Ausnahme gibt und wodurch es unmöglich wird, daß der einzelne, ihn übergehend, sich an die Gattung um Abhilfe wende (71, 3).

Wenn also im Urteil Jesu die Allgemeinheit der Sünde und des Schuldbewußtseins auf der einen, die der Erlösungsbedürftigkeit auf der anderen Seite feststand und er sich berufen wußte, an diese anknüpfend jenes aufzuheben, so konnte er das nur durch Gründung einer Gemeinde. Jedeandere Gestaltung seiner Heilswirksamkeit wäre nach der immanenten Ordnung der menschlichen Dinge unfruchtbar und wirkungslos geblieben; zum mindesten hätte sie nicht an den Ernst seiner Absicht herangereicht. Hätte Jesus sich daran genügen lassen, gelegentlich auf einzelne zu wirken, er wäre nie der Erlöser geworden. Denn die von ihm ausgehende „Kräftigkeit des Gottesbewußtseins" hat dadurch allein erlösenden Wert bekommen, daß sie sich als beherrschender Impuls eines neuen Gesamtlebens erwiesen hat. Dem Reich der Sünde mußte Jesus ein Reich Gottes entgegensetzen, wenn anders er die Sünde mit ihren Folgen innerlich überwinden, d. i. Erlöser werden wollte. Denn eine bestehende geistige Gesamtverfassung kann niemals durch Umbildung einzelner von Grund aus verwandelt werden, sondern immer nur durch das Anstreben eines neuen Gesamtlebens, das jenem ersten an innerer Kraft überlegen ist. In diesem Sinne ist die Stiftung der Heilsgemeinde nicht ein besonderer Akt neben

der Erlösertätigkeit Jesu, sondern geradezu identisch mit ihr (88, 2; 87, 3); wie auch der Glaube, nach evangelischer Auffassung wenigstens, die eigentümliche Würde des Erlösers nur innerhalb seiner Wirksamkeit erkennt (§ 92).

Der Gedanke, daß Jesus als Stifter des Heils gemeinschaftbildend gewirkt habe, wiederholt sich bei Ritschl. Auch er beurteilt die Sünde als eine Gattungserscheinung [1]) und demgemäß den von Jesus unternommenen Kampf gegen die Sünde als einen Kampf gegen das Reich des Bösen, der einen siegreichen Ausgang nur haben konnte, wenn es Jesu gelang, ein Reich des Guten aufzurichten, ein Reich Gottes, das dem Reich der Sünde (320. 322. 326) übermächtig entgegenwirkt. „Das Reich des Bösen mit seiner ungeheuren Macht kann zurückgedrängt und entwurzelt werden nicht schon durch einzelne Taten, wie gut und edel sie auch sein mögen ..., sondern nur durch die überlegene Organisation des Guten, in welcher der Wille Gottes nicht bloß in einzelnen blendenden Erscheinungen zutage tritt, sondern zu bleibender Herrschaft kommt und von Generation zu Generation verstärkt und ausgebreitet wird" (Joh. Weiß, a. a. O., S. 133).

Aber Rischl ist noch weiter gegangen. Gemäß der streng ethischen Richtung seines Denkens hat er die gemeinschaftbildende Tätigkeit Jesu nicht nur als das allein wirksame Mittel zur erfolgreichen Durchführung seiner religiösen Aufgabe betrachtet, sondern zugleich als den konkreten Exponenten seiner Erlöserwürde, als den bezeichnenden Inhalt seiner Heilswirksamkeit. Schon 1876 schreibt er an Diestel: „Ich meine ..., daß die Lehre von der Versöhnung durch Christus als einer allgemeinen Wirkung durchaus reziprok ist mit der Lehre von der Gemeinde der Gläubigen ..., so daß der Gedanke der Gemeinde als die Zweckbestimmung in den der Versöhnung aufzunehmen und die letztere als Stiftung der Gemeinde zu begreifen ist." (Mitgeteilt in „Albrechts Ritschls Leben" von Otto Ritschl II, 47.) Jesus ist dadurch Erlöser geworden, daß er das Reich Gottes gestiftet hat (13).

1) Die Sünde eine „gemeinsame Richtung von vielen" (^{3} 324), ein „Netz" (^{3} 325) und „Gewebe" (332) von Wechselwirkungen!

In seiner Absicht sind die Verbürgung der Sündenvergebung an die Menschheit und die Gründung der Gemeinde, deren Glieder in Gott als seinem Vater auch ihren Vater erkennen, gleich geltende Gedanken gewesen (519). Aus der Heilsabsicht Gottes heraus hat er die Gemeinde gegründet (516). Er ist sich bewußt gewesen, mit seiner gemeinschaftbildenden Tätigkeit unmittelbar den Willen Gottes, d. i. seine religiöse Mission zu erfüllen (424). Die Herrschaft Gottes, die er verwirklichen wollte, konnte nur in einem Reiche Gottes zustande kommen, d. i. in einer Vereinigung der Menschen durch das Motiv der Liebe (453). In diesem Sinne hat Jesus selbst die Stiftung der Gemeinde des Gottesreichs als einen Dienst gegen Gott in Gottes Sache betrachtet (424). In der Vereinigung der Menschen im Reiche Gottes hat Jesus den eigensten Zweck Gottes als seine persönliche Aufgabe ergriffen (366), wie denn die Gestalt Jesu religiös überhaupt erst verständlich wird, wenn man erwägt, daß er in dem Selbstzweck Gottes seinen persönlichen Endzweck gefunden hat (439). Von der Gottheit Christi zu reden, hat nur Sinn in Beziehung auf die von ihm gestiftete Gemeinde, als deren Haupt er durch dieses Prädikat gefeiert wird [1]). „Daß die Rechtfertigung ihr nächstes Objekt an der Gemeinde habe, und daß demgemäß die Gründung dieser Gemeinde und die Stiftung der Sündenvergebung der identische Ertrag des gesamten Lebenswerkes Christi sind, ist das abschließende Ergebnis, zu welchem Ritschl die Lehre von der Rechtfertigung entwickelt hat" (Otto Ritschl a. a. O., S. 221).

Das zweite Argument, in dessen Verwertung sich Schleiermachers und Ritschls Gedanken begegnen, ist der Hinweis auf die geistig-sittliche Bestimmtheit des von Christus gestifteten Heils. Die Übereinstimmung der beiden Dogmatiker reicht hier noch weiter, als bei dem Hinweis auf die religiöse Selbstbeurteilung Jesu. Sie bezieht sich nicht nur auf die Ausbildung des Ge-

1) Christus ist erst Gottmensch unter dem Gesichtspunkt des Reiches Gottes, weil diese Größe und keine andere das direkte Korrelat des göttlichen Selbstzweckes ist, S. 438.

dankens überhaupt und den Entwurf im allgemeinen, sondern reicht bis ins einzelne hinein.

Der religiöse Wert der gemeinschaftbildenden Tätigkeit Christi — eine unmittelbare Folge der geistig-sittlichen Bestimmtheit des von ihm gestifteten Heils! Schleiermacher und Ritschl haben übereinstimmend darauf hingewiesen, daß die Erlösung als geistig-sittliches Gut keine sachliche Aneignung duldet, sondern persönliche Hingebung erfordert. Es ist kein ruhender Besitz, sondern enthält in sich den Hinweis auf ein neues Lebensziel, die Mitarbeit am Reiche Gottes. Der Ausdruck „Mitarbeit" besagt aber schon, daß es sich hier um eine gemeinsame Aufgabe handelt, die der einzelne nicht für sich bewältigen kann, sondern immer nur im Bunde mit den andern. Ist demnach das von Christo gestiftete Heil in seiner entscheidenden Abzweckung auf ein gemeinsames Wollen und Handeln gerichtet, so ergibt sich der Heilswert seiner gemeinschaftbildenden Tätigkeit von selbst.

Des näheren ist dieser Zusammenhang bei Schleiermacher und Ritschl in folgenden Gedankengängen entwickelt:

1. Das Heil in Christo setzt als geistiges Gut nicht nur Empfänglichkeit, sondern immer zugleich ein gewisses Maß von Selbsttätigkeit voraus.

2. Als sittliches Gut lenkt es die Selbsttätigkeit auf das höchste Lebensziel, die Mitarbeit am Reiche Gottes. Darum kann es sich nur in einer Gemeinschaft durchsetzen; darum hat die gemeinschaftbildende Tätigkeit Jesu unmittelbar religiösen Wert.

(1) Daß das Heil in Christo ein geistiges Gut sei, nicht eine physisch-hyperphysische Gabe im Sinne der alten Kirche, ist Schleiermacher und Ritschl von vornherein feststehend. Erlösung und Versöhnung oder, mit Ritschl zu sprechen, Rechtfertigung und Versöhnung sind keine „mechanischen Vorgänge" (Ritschl, 33), sondern etwas „schlechthin Innerliches" (Schleiermacher, § 101, 3). Daher kann von einer dinglichen Übertragung keine Rede sein, eine gratia infusa gibt es nicht. Denn noch nie ist ein geistiges Gut in völliger Passivität angeeignet worden. Der Erwerb des Heils in Christo knüpft sich vielmehr immer in irgendeinem Maße an die Selbsttätigkeit. Der Gnadenstand der Er-

löſten, ſagt Schleiermacher, iſt nichts anderes als ihre Tätigkeit in dem von Chriſtus geſtifteten Geſamtleben (90, 1). Denn keine Veränderung in einem Lebendigen iſt ohne eigene Tätigkeit, ohne welche daher, auf vollkommen leidentliche Weiſe, auch keine Einwirkung eines andern kann aufgenommen werden (91, 1). Dementſprechend iſt die Erlöſung auch da erſt wirkſam, wo ſie die zur eigenen Tat gewordene Tat des Erlöſers iſt (100, 1). Schleiermacher redet in dieſem Zuſammenhang geradezu von einem „Taterzeugen", um anzudeuten, daß alles, was von Jeſus ausgeht, die Selbſttätigkeit in Bewegung ſetze [1]).

Dasſelbe ſagt Ritſchl in ſeiner Sprache. Das Heil in Chriſto iſt ihm nichts weniger als ein paſſiver Beſitz (488) oder ein Gegenſtand myſtiſcher Kontemplation (166). Als geiſtiges Gut ſetzt es vielmehr eine entſprechende Selbſttätigkeit voraus, in der allein es angeeignet und wirkſam werden kann (30. 34). In der Rechtfertigung und Verſöhnung iſt das Bewußtſein der Beruhigung immer zugleich mit dem eines Antriebes verbunden (491) [2]). Warum? Schleiermacher hatte geantwortet: Weil die Ordnung des geiſtigen Lebens es ſo fordert. Ritſchl iſt darin ganz ſeiner Meinung. Aber er hat noch einen zweiten Gedanken, eine ſpezifiſch religiöſe Antwort. Das Chriſtentum im reformatoriſchen Sinne kann gegen die Beziehung zur Welt nicht gleichgiltig ſein. In dieſem Zuſammenhang entwickelt Ritſchl den großen Gedanken, daß das von Chriſtus geſtiftete Heil, nämlich das auf der Sündenvergebung beruhende ſelige Bewußtſein der Gotteskindſchaft ſich im Umgang mit der Welt als ein Hochgefühl innerer Unabhängigkeit und Überlegenheit gegen dieſelbe manifeſtiere (4. 30. 473. 476. 487 u. ö.). Dieſe Freiheit eines Chriſtenmenſchen iſt nicht im Sinne der Myſtik als Welt**verneinung** zu verſtehen, ſondern

1) Vgl. § 108, 6. Da das Leben des Erlöſers ... nur Tätigkeit iſt, ... ſo kann auch in der Gemeinſchaft ſeines Lebens kein Moment bloß Leiden ſein. ... Die **Selbſttätigkeit** in der Lebensgemeinſchaft Chriſti beginnt alſo mit dem Aufgenommenwerden in dieſelbe.

2) S. 14: Das Chriſtentum die vollendete ... Religion, welche auf Grund des erlöſenden ... Lebens ihres Stifters den **Antrieb** zu dem Handeln aus Liebe in ſich ſchließt.

mit Luther als geistige Weltbeherrschung. Sie ist daher auch nicht durch Kontemplation und Askese zu erreichen, sondern allein durch ein entsprechend aktives Verhalten der Gläubigen (Gesch. des Pietismus II, 11). Freiheit im höheren Sinne kann nur als Selbsttätigkeit erscheinen, vollends die höchste Freiheit, wie sie in der Erlösung angebahnt und erstrebt wird.

(2) Auf diesen Prämissen ruht der entscheidende Gedanke, daß das Heil in Christo die Selbsttätigkeit, die es zu seiner Aneignung erfordert, gleichzeitig in eine bestimmte Richtung weist, nämlich als sittliches Gut auf das höchste Lebensziel, die Mitarbeit am Reiche Gottes. Wiederum sind die Ergebnisse Schleiermachers und Ritschls wesentlich dieselben.

Das Heil in Christo kommt letztlich von Gott. Darum, sagt Schleiermacher, kann es die Selbsttätigkeit nur in der Richtung des göttlichen Willens anregen. Gott aber will seine Herrschaft oder sein Reich. Darum wird die Arbeit am Reiche Gottes überall da als höchstes Lebensziel erscheinen, wo die Erlösung zur vollendeten Auswirkung gekommen ist. Mit dem lebendigen Glauben an Christus ist gleichzeitig das Wollen des Reiches Gottes begründet (121, 1). Ein fester, beharrlicher Wille aber treibt Handlungen hervor [1]). Und so entstehen jedem Gläubigen aus seiner Stellung in der Welt nach Maßgabe der seinem Willen zu Gebote stehenden Kräfte und seiner Kunde von dem Zustande seines Kreises Aufforderungen zur Tätigkeit für das Reich Gottes (112, 4). Darum ist die christliche Frömmigkeit in ihrer genuinen Gestalt nicht sowohl ästhetisch-kontemplativ, als vielmehr teleologisch gerichtet, d. i. so, daß in ihr die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemütszustände bildet (9, 1) und den Momenten der Andacht ein Seligkeitsgehalt nur dann zugesprochen wird, wenn sie irgendwie in Gedanken oder Tat übergehen (87, 2) [2]). Denn die erlösende

---

1) „Es wäre gegen die Natur, daß lebhafte Gedanken und starke Gemütserregungen nicht sollten einen freilich nach dem Grade der Verwandtschaft stärkeren oder schwächeren Einfluß auf gleichzeitige Handlungen äußern" (110, 2).

2) In demselben Sinne äußert sich Schleiermacher in der „Christ-

Tätigkeit Christi stiftet eine dem Sein Gottes in ihm entsprechende Gesamttätigkeit für alle Gläubigen, wie das versöhnende Element, nämlich die Seligkeit des Seins Gottes in ihm, ein seliges Gesamtgefühl für alle Gläubigen stiftet (101, 2). Das im Christentum so bedeutende, ja alles unter sich befassende Bild eines Reiches Gottes [1]) ist nur der allgemeine Ausdruck davon, daß im Christentum aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm sind, als sie auf die Tätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden (9, 2). Die Tätigkeit im Reiche Gottes ist als die wirksame Erscheinungsform des von Christus gestifteten Heils die gemeinsame Aufgabe aller Gläubigen. Eine gemeinsame Aufgabe aber schafft immer zugleich Gemeinschaft, nicht nur wegen der Gleichheit des Strebens, sondern auch weil jeder einzelne der Unterstützung und Ergänzung bedürftig ist (125, 1) und dementsprechend in dem Maß, als sich das mit dem lebendigen Glauben an Christus verbundene Wollen des Reiches Gottes in ihm bestimmt gestaltet und in einem Zusammenhang von Zweckbegriffen entwickelt, auch die verwandten Kräfte in Anspruch nehmen muß (121, 1). Wenn also Jesus gemeinschaftbildend gewirkt hat, so bedeutet diese Tätigkeit erst den folgerechten Abschluß seiner Heilswirksamkeit. Es konnte gar keine erlösende Wirksamkeit auf einzelne stattfinden; es mußte stets zu einer Gemeinschaft kommen (113, 2) [2]).

---

lichen Sitte", indem er erklärt, daß die Annäherung an den Zustand der Seligkeit nur durch das wirksame Handeln hervorgebracht werde, während das darstellende Handeln als solches nichts zur Seligkeit beitragen könne (WW. I, 12, S. 533. Vorles. 1826/27).

1) Derselbe Gedanke in der 3. Aufl. der „Reden", wo es heißt, im Christentum werde alles darauf zurückgeführt, wie sich der Mensch zu dem Reich Gottes verhalte. Pünjer, S. 178.

2) Dieses „Müssen" hat Schleiermacher gelegentlich in einer Weise betont, die die Entstehung der christlichen Kirche geradezu als die unvermeidliche Folge eines geistigen Naturprozesses erscheinen läßt. Das Gattungsbewußtsein und der Trieb zur Mitteilung, beide tief im Wesen des Menschen begründet, führen dahin, daß das fromme Selbstbewußtsein in seiner Entwickelung notwendig auch Gemeinschaft wird (6, 2). „Da der menschlichen Natur die Gemeinschaft etwas Wesentliches ist, so liegt schon hierin

Zu demselben Ergebnis ist auch Ritschl gelangt. Er hatte das Heil in Christo für die Dauer des irdischen Daseins aufgefaßt als die Erzeugung der religiösen Unabhängigkeit von der Welt und ihrem Gange. Diesen Gedanken ergänzt er jetzt dahin,

---

die Voraussetzung einer wirksamen Tendenz zu einem neuen Gesamtleben" (110, 1). Die geschichtliche Absicht Jesu, zum Zweck der Erlösung eine Gemeinschaft hervorzubringen, hat dann nur noch eine untergeordnete Bedeutung. „Daher auch nicht einmal nachgewiesen zu werden braucht, wann und wie er sie eigentlich gestiftet; sondern das Sichorganisieren, wie wir es in allen geistigen Beziehungen kennen, gehört schon mit zu dem Naturwerden des Übernatürlichen in ihm" (113, 2). Hiernach scheint es in der Tat, als werde die im Text entwickelte teleologische Betrachtungsweise hin und her von einer mechanistischen Auffassung durchkreuzt. Aber es scheint nur so. In Wahrheit haben wir hier nicht zwei entgegengesetzte Auffassungen, sondern offenbar zwei Betrachtungsweisen, die sich gegenseitig ergänzen sollen. Denn in demselben Satze, der die Bedeutung des Organisationstriebes für die Entstehung der Jüngergemeinde so stark betont, erklärt Schleiermacher ausdrücklich: Das Wesen dieses Organismus muß sich ganz begreifen lassen teils aus der Tätigkeit Christi, wie sie sich auch auf die einzelnen richtete, die hier seine Organe wurden, teils aus seiner eigentümlichen Würde, welche sich in diesem Organismus als Gegensatz gegen die Welt darstellen sollte (113, 2). Es bleibt also dabei, daß die Heilsstiftung und die Heilsgemeinde geschichtlich und religiös zusammengehören. Nicht um diesen Zusammenhang zu lockern, sondern um ihn zu befestigen, hat Schleiermacher seine einfache und durchsichtige Auffassung nachträglich kompliziert. Seiner ganzen Art zu denken widerstrebte es offenbar, das Werden der christlichen Kirche auf einen Willensakt Jesu zurückzuführen, der möglicherweise als Willkürakt gedeutet werden konnte. Daher sein Bestreben, die Heilsgemeinde zugleich als einen Organismus darzustellen, der mit den Bildungsgesetzen alles geistigen Lebens im Einklang steht. So dient der scheinbare Widerspruch in den Formeln letztlich dazu, die eigentümliche Höhenlage der Schleiermacherschen Betrachtungsweise zu kennzeichnen. Der hier zu uns redet, ist derselbe Schleiermacher, der die rationalistische Kategorie der Vorbildlichkeit verwirft, weil sie ihm an die einzigartige Würde des Erlösers nicht heranreicht, und der es doch ebenso entschieden ablehnt, in Jesu Erscheinung und Wirksamkeit mit den Supranaturalisten etwas „schlechthin Übernatürliches oder Übervernünftiges" zu erblicken. — Vergleiche zur Sache noch Stephan, a. a. O., S. 34, 63 und 133. Doch sind die von ihm beigebrachten Parallelen aus der Psychologie und der philosophischen Sittenlehre, zumal wenn man sie in ihrem ursprünglichen Zusammenhang betrachtet, wenig einleuchtend.

daß man jene innere Freiheit gegenüber der Welt nur erleben könne in einer hingebenden Tätigkeit für das Reich Gottes (481 ff.). Das ist die eigentümliche Ordnung des Christentums. Das Heil, welches Gott der Menschheit durch Christus gestiftet hat, gilt nur für den, der den Endzweck Gottes, die Verwirklichung seines Reiches, mit heiligem Eifer ergreift und mit aller verfügbaren Kraft an dieser großen, weltumfassenden Aufgabe mitarbeitet. In diesem Sinne ist das ewige Leben und die Seligkeit, wie sie in der Erhebung des Selbstgefühls über die Welt erfahren wird, identisch mit der Motivierung des Handelns durch den überweltlichen Zweck des Gottesreichs (487) [1]: also aufs Handeln kommt es an, auf gemeinsames Handeln nach einem gemeinsamen Endziel hin. Denn das Christentum ist die vollendet geistige und sittliche Religion, welche den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in sich schließt, das auf die sittliche Organisation, auf die extensiv und intensiv umfassendste Verbindung der Menschen [2]) gerichtet ist (14). So ist der Erlösungsprozeß als Aufrichtung jener himmlischen Freiheit von der Welt, die sich als Herrschaft über die Welt zu erkennen gibt und nur in der gemeinsamen Arbeit am Reiche Gottes erlebt wird, durch und durch auf Austausch und Gemeinschaft angelegt (490). Dies entspricht auch der allgemeinen Erfahrung, daß jeder geistige Erwerb durch die unmeßbare Wechselwirkung der Freiheit des einzelnen mit den anregenden oder leitenden Eindrücken aus der Gemeinschaft mit anderen hervorgebracht wird (557). Die entscheidende Folgerung ergibt sich von selbst: Jesus der Erlöser als Stifter der Gemeinde des Gottesreichs [3]).

---

1) Vergleiche noch folgende Sätze: Das Kriterium der Freiheit und Unabhängigkeit von der Welt ist die Motivierung des Handelns durch die allgemeine Liebe, S. 483. Die höchste Stufe der Freiheit wird demnach diejenige sein, auf welcher der allgemeinste Zweck der Verbindung der Menschen zum persönlichen Endzweck gemacht wird, S. 484. Die Freiwilligkeit des Handelns auf den Zweck des Reiches Gottes ist mit der religiösen Freiheit über die Welt gleichartig, S. 485.

2) Dieser Ausdruck S. 481.

3) Vgl. S. 13: Es ist ein und derselbe Erfolg, in welchem seine Jünger in ihm den Leiter des Gottesreichs und Gott als ihren Vater erkennen.

III.

Die Einmütigkeit, mit welcher Schleiermacher und Ritschl in der Lehre von der Heilsstiftung den Begriff der Kirche und der Gemeinde betont haben, erstreckt sich an einem wichtigen Punkte auch auf die Lehre von der Heilserfahrung. Beide Dogmatiker sind darin einig, daß das Erlösungsbewußtsein sich nur in dem neuen Gesamtleben, um mit Schleiermacher zu reden, oder in der christlichen Gemeinde, wie Ritschl sagt, vollständig und zuverlässig auswirken könne. Der einzelne Gläubige ist, objektiv betrachtet, immer an diese Instanz gebunden. Überspringt er sie dennoch, so läuft er Gefahr, eine willkürliche Verzerrung des Christentums und des in ihm sich darstellenden Erlösungsbewußtseins mit dem Christentum selbst zu verwechseln.

Wer das von Christus gestiftete Heil an sich erfahren will, darf nie vergessen, daß es eine christliche Kirche gibt, in der jene Stiftung ursprünglich fortlebt, in der sie authentisch existiert und objektiv faßbar wird. Das ist die gemeinsame Denkweise Schleiermachers und Ritschls.

Für Schleiermacher ist die vom Heiligen Geist beseelte christliche Kirche in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommene Abbild des Erlösers (§ 125). Unter Kirche versteht er dabei nichts anderes als die Gemeinschaft der Gläubigen (113, 1), die als solche rein geistig organisiert, d. i. durch ein eigentümliches Innenleben primär bestimmt ist und erst infolge davon auch äußerlich als ein Ganzes neben anderen erkennbar wird [1]). Kirche ist die Gemeinde Christi in ihrer geschichtlichen Kontinuität von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart [2]). In diesem Sinne

---

1) Vgl. § 6, 4: Kirche ist jede relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher einzelne dazu gehört und welcher nicht.

2) Im allgemeinen ist Schleiermacher durchaus dagegen, die Gemeinde Christi der christlichen Kirche entgegenzusetzen, etwa in dem Sinne, daß jene

repräsentiert sie den Inbegriff dessen, was durch die Erlösung in die Welt gesetzt ist (§ 113). Und wie in ihr der auf das Reich Gottes gerichtete Wille gleichsam verkörpert erscheint (116, 3), so stellt sie sich gleichzeitig dar als „Träger und Fortbeweger der Erlösung durch Christum" (§ 170, 1), als das eigentümliche Organ, in dem die Stiftung Christi lebendig und wirksam fortlebt [1]). Die christliche Kirche ist es gewesen, die das Bild des Erlösers geschichtlich fixiert und im Laufe der Jahrhunderte einer Generation nach der andern überliefert hat, bis zum heutigen Tage [2]). In ihrem Schoße ist der Kanon entstanden, jene unvergleichlich wertvolle Urkundensammlung, ohne welche ein Christentum in der Gegenwart gar nicht denkbar wäre (88, 2). In ihr wird das Evangelium vom Erlöser auch heutigestags noch verkündet; sie hat sich an der einmaligen großen Leistung nicht genügen lassen, sondern in ihr nur die Voraussetzung für eine höhere, nie zu vollendende Aufgabe gesehen [3]). In ihrer eigentümlichen Würde repräsentiert sich die christliche Kirche durch den Besitz der heiligen Schrift und den Dienst am göttlichen Wort (§§ 128—135). Sie ist der eigentliche Ort für die Mitteilung und Verbreitung der Erlösertätigkeit Christi (11, 4). In gleicher

---

das Ideal, diese die empirische Wirklichkeit umfaßt. Vergleiche seine Ausführungen über sichtbare und unsichtbare Kirche § 148 ff.

1) „Zur Eigentümlichkeit der protestantischen Ansicht von der christlichen Kirche gehört es wesentlich, daß wir uns diese als ein bewegliches Ganze denken, als ein solches, das der Fortschreitung und Entwickelung fähig ist, nur ... daß wir niemals zu denken vermögen, es könnte in der christlichen Kirche eine Vollkommenheit angestrebt oder dargestellt werden, die über die in Christo gegebene hinausginge, sondern daß jede Fortschreitung nichts sein kann, als ein richtigeres Verstehen und vollkommeneres Aneignen des in Christo Gesetzten." („Christliche Sitte", WW. I, 12, S. 72).

2) Das Bild Christi eine Gesamttat und ein Gesamtbesitz der Gemeinde, § 88, 3. Die im Gesamtleben fixierte Auffassung Christi, § 122, 3.

3) Vergleiche hierzu aus der „Christlichen Sitte" die schönen Ausführungen über die pädagogische Bedeutung der christlichen Kirche (die Kirche als „Schule zur Erhöhung der Willensrichtung in den einzelnen" und als „Schule zur Erhöhung des Vorstellungsvermögens in den einzelnen") WW. I, 12, S. 388—397.

Eigenschaft verwaltet sie auch die Sakramente, indem sie sich bewußt ist, in ihrer Ausübung, d. i. in Taufe und Abendmahl die Anknüpfung und Erhaltung der Gemeinschaft mit Christo nach seinen Anordnungen und in seinem Sinne festzuhalten (§§ 136 bis 143). Endlich erscheint die eigentümliche Hoheit der Kirche im Amt der Schlüssel und im Gebet im Namen Jesu (§§ 144 bis 147). Im Amt der Schlüssel, sofern sie bestimmt, was zum christlichen Leben gehört und über jeden einzelnen nach Maßgabe seiner Angemessenheit zu diesen Bestimmungen verfügt — und im Gebet im Namen Jesu, sofern sie dasselbe für ihre spezifischen Aufgaben und Ziele in Anspruch nimmt.

Die Kirche allein macht selig (113, 3), nämlich in dem Sinne, daß das persönliche Erlösungsbewußtsein des einzelnen normalerweise stets durch ihre Wirksamkeit vermittelt ist. Ohne die Existenz der christlichen Kirche gäbe es keine persönliche Gemeinschaft mit Christus, folglich auch keine Seligkeit für den einzelnen. Nur aus dem Gesamtleben kommen die Anregungen, aus denen die Aufnahme des einzelnen in die Lebensgemeinschaft mit Christus hervorgeht (106, 2; vgl. 122, 3). Der Einfluß (108, 2) und die Gewalt (110, 1) der christlichen Gemeinde können in dieser Beziehung nicht leicht zu hoch bewertet werden, und die so häufig ausgesprochene gegenteilige Ansicht zeugt nur von einem mangelhaften Verständnis des Christentums. Es gibt keine Erlösung durch Christum außerhalb des von ihm gestifteten Gesamtlebens, so daß der Christ dieses entbehren und gleichsam mit Christo allein sein könnte (87, 3). Das wäre ein unchristlicher Separatismus (120, 3), eine atomistische Ansicht (120, 2), die, den geschichtlichen Charakter des Christentums verkennend, das Wesen des Christentums zerstört und durch ihr Isolierungsstreben die Mitteilung der Erlösung geradezu in Frage stellt (87, 3)[1]. Mit Nachdruck weist Schleiermacher die Anschauung derer als magisch ab, die die Heilserfahrung mit bewußter Übergehung der Gemeinde der unmittelbaren Einwirkung Christi auf den

1) Vergleiche die geschichtliche Widerlegung des Separatismus im „Leben Jesu", S. 304.

einzelnen Gläubigen zuschreiben. Er behauptet sogar, daß diese separatistische Ansicht nahe an das Doketische streife, weil man den Sinn des irdischen Daseins Jesu nicht einsehe, wenn das Erlösungsbewußtsein ganz und gar auf die persönliche Berührung mit dem verklärten Christus zurückgehe (100, 3; vgl. 101, 3). Demgegenüber bleibt er dabei, daß die Vereinigung eines einzelnen mit Christus nicht zu denken ist ohne seine Vereinigung mit den Gläubigen (141, 1). Die Erlösung durch Christus ist immer auf die Vermittelung seiner religiösen Gemeinschaft angewiesen (88, 2). Da die christliche Frömmigkeit in keinem einzelnen für sich entsteht, sondern nur aus der Gemeinschaft, so gibt es auch ein Festhalten an Christus nur mit einem Festhalten an seiner Gemeinschaft (24, 4).

Der Gedanke, daß nur in der christlichen Kirche das Erlösungsbewußtsein sich voll entfalten könne, ist auch von Ritschl mit größtem Nachdruck verfochten worden. In der Konsequenz dieses Gedankens geht er sogar noch weit über Schleiermacher hinaus. Davon wird später zu reden sein. Hier ist zunächst festzustellen, daß Ritschl da, wo er seine Hochschätzung der christlichen Kirche zum Ausdruck bringt, in wesentlicher Übereinstimmung mit Schleiermacher die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen versteht [1]. Die wesentliche Identität der beiden Begriffe zeigt sich schon darin, daß er an zahlreichen Stellen, wo er die Kirche meint, statt dessen einfach „Gemeinde" sagt [2]. Kirche ist die Gemeinde des Gottesreichs (407. 437. 443. 384), die Gemeinde der Kinder Gottes (533. 542. 574). Den religiösen Inhalt des Kirchenbegriffs hat Ritschl mit größtem Nachdruck hervorgehoben und gleichzeitig lebhaft betont, daß der rechtliche Kirchenbegriff, den er daneben allerdings anerkennt, nur als eine Folge des religiösen zu verstehen sei und darum im evangelischen Christentum keine selbständige Geltung beanspruchen dürfe [3]. In diesem Sinne, als legitime

1) Vgl. S. 519: Kirche = Gemeinde der an Christus Glaubenden. Siehe die folgenden Anmerkungen.

2) §§ 56—61 (S. 512—574) passim.

3) Die Unterscheidung zwischen dem religiösen und dem rechtlichen Kirchenbegriff ist angedeutet S. 518, näher ausgeführt in der „Geschichte des Pietismus"

Fortsetzung der Religionsgemeinde Christi, zu der eine rechtliche Verfassung nur soweit gehört, als sie aus der religiösen Be-

---

und im „Unterricht in der christlichen Religion". Folgende Sätze sind hier besonders hervorzuheben. Die Wertschätzung der Gemeinde oder Kirche Christi gehört notwendig in die religiöse Gesamtanschauung des Christentums. Dies gilt nicht nur, sofern sie auf das Reich Gottes als höchstes Gut und gemeinsame Aufgabe hingewiesen ist, sondern auch, sofern sie als Gemeinde des Glaubens und der Gottesverehrung durch das Wort Gottes geleitet wird. ... Darum ist es notwendig auch im evangelischen Sinne, die Kirche unter diesen Merkmalen zu glauben. ... Allein im evangelischen Sinne glaubt man die Kirche so, indem man die rechtlichen Formen, in denen sie übrigens existiert, außer acht läßt. ... Der Glaube bezieht sich auch auf die Kirche als die Gemeinschaft im heiligen Geist. ... Rechtsformen aber sind keine Wertgrößen für den religiösen Glauben; von ihnen sieht also derselbe ab, indem er den religiösen Wert der Kirche feststellt (Unterricht[3], §§ 84 und 85). Während nach katholischer Auffassung die rechtliche und religiöse Gemeinschaft sich decken, gilt im Protestantismus die gemeinsame Rechtsordnung der Kirche unbedingt nur als das Mittel für die Gemeinsamkeit der religiösen Tätigkeit, oder diese wird stets dahin beurteilt, daß sie über den Rahmen der Rechtsordnung hinausgeht und niemals von derselben gedeckt wird (Gesch. d. P. I, S. 43f.).

Als Korrelatbegriff für die Gemeinschaft der Gläubigen tritt der Begriff der Kirche in Konkurrenz mit dem des Reiches Gottes, der gleichfalls auf diese Gemeinschaft b ogen sein will. Beide unterscheiden sich nach Ritschl darin, daß jener mehr das kultische, dieser mehr das ethische Element in der Gemeinschaft der Gläubigen betont (R. u. V.[3], § 35, S. 270—275). Es sind dieselben Anhänger Christi, die einerseits unter dem Begriff des Gottesreichs, anderseits unter dem Begriff der gottesdienstlichen Gemeinde oder Kirche zusammengefaßt werden (270). Kirche sind die an Christus Glaubenden, sofern sie im Gebet ihren Glauben an Gott den Vater oder sich für Gott als die ihm durch Christus wohlgefälligen Menschen darstellen. Reich Gottes sind die an Christus Glaubenden, sofern sie, ohne Unterschiede des Geschlechts, Landes, Volkes aneinander zu beachten, gegenseitig aus Liebe handeln und so die weltumfassende Gemeinschaft der sittlichen Gesinnung und sittlichen Güter hervorbringen (271). Die Begriffe der Kirche und des Reiches Gottes sind also nicht identisch, aber auch nicht „indifferent" gegeneinander. Beide bedingen sich gegenseitig. Denn die Christen müssen in den gottesdienstlichen Funktionen als solche sich kennen lernen, um die Anlässe zu ihrer Verbindung durch das gegenseitige Handeln aus Liebe sich zu sichern. Anderseits dient der ganze Umfang dieser Tätigkeit dazu, die Erhaltung und Ausbreitung der gottesdienstlichen Gemeinschaft zu unterstützen. — Vergleiche

stimmung derselben unmittelbar gefordert wird [1]), ist ihm die christliche Kirche das eigentliche Objekt der Gnadenverheißung (167) oder Rechtfertigungsgnade (533).

Die Versöhnung mit Gott ist als gemeinsame und stetige Bestimmtheit des Verhältnisses von Menschen gegen Gott überhaupt nur erkennbar und wirksam in der durch Jesus Christus gegründeten und von seiner spezifischen Wirkung abhängigen Gemeinde (563). Für die Gemeinde hat Christus das Recht begründet, in der Sünde, welche als solche bereut wird, keine Hemmung der Gemeinschaft mit Gott zu sehen, sondern trotz der Sünde die Gotteskindschaft zu behaupten (529). In der Gemeinde ist die Offenbarung Gottes in Christo wirksam erhalten (Unterricht § 84), sie übermittelt dem einzelnen die Kunde vom Heil (107). Man würde von einer Wirkung Christi auf die nachlebenden Geschlechter nichts erfahren und nichts wissen, wenn nicht eine Gemeinde von Kindern Gottes auf seine Anregung hin bestünde und sich durch allen Wechsel der Zeiten fortpflanzte (530). Nur in der Gemeinde lebt die Gewißheit des Friedens mit Gott (477). Rechtfertigung und Sündenvergebung sind Attribute der Gemeinde (512, 15, 20, 21, 24) [2]). Weil Christus durch den Gehorsam bis zum Tode sich in der Liebe Gottes behauptet hat, so ist dadurch die verzeihende Liebe Gottes im voraus denen

---

zum Ganzen die Schleiermachersche Unterscheidung zwischen symbolisierendem (darstellendem) und organisierendem (wirksamem) Handeln.

1) Die einzige Institution, die unter dieser Voraussetzung sicher zum Begriff der christlichen Kirche gehört, ist die Einrichtung des Predigtamts. Vergleiche „Unterricht in der christl. Rel." [3], § 85: Nach ev. Ansicht sind alle Attribute staatlicher Art von dem Begriff der Kirche ausgeschlossen. Indem jedoch die gottesdienstliche Gemeinschaft als solche einer Rechtsordnung bedarf, ist dieselbe im wesentlichen auf das Bestehen des Predigtamtes beschränkt.

2) Exegetisch sucht Ritschl dies so zu beweisen, daß die Analogie der Opfer, nach welcher der Tod Christi beurteilt wird, auf eine Gemeinde hindeutet, der jenes Opfer gilt; II [3], S. 159 ff. 217 ff. „Nicht nur ist der Gesichtskreis aller Briefe im N. T. durch den Gedanken der unter der Herrschaft Christi lebenden Gemeinde der Gläubigen beherrscht, sondern als das Korrelat aller an den Opfertod geknüpften Wirkungen ist ebenfalls die Gemeinde und niemals der einzelne Gläubige als solcher gedacht" (S. 217).

sichergestellt, welche seiner Gemeinde angehören. Sie ist es, der die Stellung Christi zu Gottes Liebe angerechnet wird (516)[1].

Aus diesen Prämissen ergibt sich, wie bei Schleiermacher, die Folgerung, daß die Existenz und Wirksamkeit der christlichen Kirche die objektive Voraussetzung darstellt für jede individuelle Heilserfahrung. Der einzelne kann die von Christus ausgehende eigentümliche Wirkung nur erfahren im Zusammenhang mit der von Christus gegründeten Gemeinde und unter der Voraussetzung ihres Bestehens. An dieser Ordnung haftet die Gewißheit der göttlichen Gnade (545). Wie in der Absicht Christi die Verbürgung der Sündenvergebung und die Gründung der Gemeinde gleich geltende Gedanken sind, so ist es auch in dem anerkannten Erfolge seines Wirkens identisch, daß man der Sündenvergebung gewiß ist und daß man zu der Gemeinde Christi gehört (519). Daß es uns keine Schwierigkeit macht oder daß wir es als selbstverständlich ansehen, auf Gott unser Vertrauen in der Art der Kinder zu setzen, rührt daher, daß wir in der christlichen Gemeinde aufgewachsen und erzogen sind (556 f.). Man ist berechtigt zu der Gewißheit der Gotteskindschaft neben dem eigenen Schuldgefühl, weil man zu der Gemeinde gehört, welche als die Gemeinde der Versöhnung mit Gott durch Christus gegründet ist (557).

Gegen die Hochschätzung der christlichen Kirche, wie sie in Schleiermachers und Ritschls Gedankengängen übereinstimmend

---

1) Eine überaus lebendige Darstellung dieses Gedankens findet man in dem schon einmal zitierten Briefe Ritschls an Diestel (Albr. Ritschls Leben II, 49). Dort schreibt er seinem Freunde: „Zu Weihnachten will ich hören, daß wir die ἄνθρωποι εὐδοκίας sind, die erwählte Gemeinde dieses Kindes, und ich will in Jubel versetzt werden dadurch, daß die Höhe und Unschuld dieses Kindes auf uns, die Gemeinde, ausstrahlt, sei es auch nur in dem dramatischen Gemälde, das sich in der Nachtbeleuchtung von der Tageswirklichkeit unserer Sünde und unseres Elends abhebt. Am Karfreitag will ich hören, daß wir die Gemeinde sind, die durch die vollbrachte Versöhnung gestiftet ist (vgl. R. u. V.³, S. 536), zu Ostern, daß wir die Gemeinde sind, die Christus mit sich aus dem Tod geführt und mit sich in den Himmel gesetzt hat, um durch sie die Welt zu beherrschen und mit sich zu erfüllen, zu Pfingsten endlich, daß wir die Gemeinde sind, durch deren bekennende Selbsttätigkeit alles begonnen wird, was Christus in dieser Welt erreichen soll."

hervortritt, gibt es nach der Auffassung beider Dogmatiker nur einen begründeten Einwurf, in dessen Anerkennung und Abfertigung sie wiederum einig sind. Es ist der Hinweis auf die vielfach unleugbare Korruption der christlichen Kirche. Beide Dogmatiker sind weit davon entfernt, dieselbe als geschichtliche Tatsache leugnen zu wollen. Zweifellos hat es in der christlichen Kirche Epochen gegeben, wo sie ärger gewesen ist als die Welt, deren Heil in ihren Händen liegen sollte. Zweifellos gibt es noch heute in der Kirche Mißstände und Verirrungen, die gerade einen aufrichtigen Christen ernstlich bekümmern müssen. Vielleicht gar, daß während der ganzen noch zu erwartenden Dauer der christlichen Kirche Verstand und Gemüt über diesen immer wiederkehrenden Erfahrungen nie ganz zur Ruhe kommen. Was aber Verstand und Gemüt nicht vermögen, das soll der Glaube leisten. Er wird jene dumpfe Resignation nicht aufkommen lassen, in der die Enttäuschung und der Pessimismus ihre Triumphe feiern. Er wird seinen ganzen Mut entfalten und auch unter schweren Hemmungen an der eigentümlichen Bestimmung der christlichen Kirche nie ganz verzweifeln. Schleiermacher hat diesen Gedanken etwas abstrakt formuliert, indem er auf die Erfahrung verweist, daß in allen jenen, wenn auch dem sündigen Gesamtleben noch so ähnlichen Verwirrungen in der Kirche eine von der unsündlichen Vollkommenheit Christi, d. i. der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins ausgehende Richtung gesetzt ist, die zwar in jeder Erscheinung, ja immer auch noch in der Aufstellung der Begriffe des Wahren und Guten mehr oder minder dem Nichtsein anheimfällt, als Innerstes aber oder als Impuls ihrem Ursprung angemessen ist und sich eben deshalb trotz aller Reaktionen auch in der Erscheinung immer mehr herausarbeiten werde (88, 3). Er meint damit offenbar im wesentlichen dasselbe [1]), was Ritschl bei der

---

1) Vgl. Clemen, Schleiermachers Glaubenslehre, S. 80 f. Stephan bemerkt, daß Ritschl Schleiermachers Gedanken doch wohl zu eng fasse, indem er sie wesentlich auf die theologischen Streitigkeiten innerhalb des Christentums beziehe. Nach seiner Auffassung handelt es sich vielmehr um das Verhältnis des Christentums zur Kultur (a. a. O., S. 64 ff.). Doch sind seine Ausführungen hier einigermaßen dunkel und wenig eindrucksvoll.

Interpretation dieses schwierigen Satzes auch für sich behauptet: Wenn auch in großen Gebieten der christlichen Kirche das von Christus wirksam gemachte Gottesbewußtsein durch die Sünde in der Weise gehemmt wird, daß sogar die Maßstäbe des christlich Wahren und Guten verderbt werden, so ist doch solchen Erscheinungen immer das zugute zu halten, daß in ihnen die Absicht auf das richtige Christentum als verborgener Antrieb wirkt (532).

Die Übereinstimmung zwischen Schleiermacher und Ritschl ist demnach mit der positiven Hochschätzung der christlichen Kirche nicht erschöpft. Sie erstreckt sich weiter auf die Art und Weise, wie beide Dogmatiker ihre These gegen schwerwiegende Bedenken aufrecht erhalten.

IV.

Die bisherigen Untersuchungen haben ergeben, daß Schleiermacher und Ritschl in der Art, wie sie den Begriff der Kirche und der Gemeinde mit dem Erlösungsgedanken verbinden, einander viel näher stehen, als es bei einer flüchtigen Vergleichung zunächst scheinen könnte und als Ritschl selbst geglaubt hat. Differenzen brechen erst an dem Punkte hervor, wo die Frage nach dem subjektiven Verlauf des Heilsprozesses aufgeworfen wird. Hier gehen die beiden Dogmatiker freilich entschieden auseinander. Der Gegensatz, in dem sie sich von nun an befinden und der nach so weitgehenden Übereinstimmungen zunächst befremden mag, erklärt sich ganz allgemein aus dem Umstande, daß sie aus gleichen Prämissen ungleiche Folgerungen gezogen haben — eine Erscheinung, die ja auch sonst im geistigen Leben häufig genug begegnet.

Der Unterschied zwischen Schleiermacher und Ritschl besteht, um es ganz kurz zu sagen, darin, daß Schleiermacher das individuelle religiöse Erleben, das persönliche Innewerden der Seligkeit im Christentum begleitet sein läßt von einem eigentümlichen Distanzgefühl, einer gewissen Indifferenz gegen die Gemeinde, während Ritschl nachdrücklich daran festhält, daß in jedem wahren Moment religiöser Erhebung im Christentum der Gemeindegedanke lebendig und wirksam sei. Es bedarf wohl keines Be-

weises dafür, daß die größere logische Konsequenz auf seiten Ritschls liegt. Die sachliche Tragweite seiner Gedanken wird später zu untersuchen sein, desgleichen die Frage, wie weit etwa sein Widerspruch gegen Schleiermacher durch seine eigenen weiteren Ausführungen gemildert wird. Zunächst kommt es darauf an, das Eigentümliche der Schleiermacherschen Betrachtungsweise festzustellen und die Punkte zu nennen, an denen sein Denken eine individualistische Richtung nimmt. Schleiermachers Hinneigung zum Individualismus ist an vier Punkten nachweisbar, nämlich:

1. darin, daß er den Heilsprozeß am Individuum veranschaulicht;

2. darin, daß er die Kirche mehrfach als die Summe oder das Produkt der einzelnen Gläubigen betrachtet;

3. darin, daß er der Kirche gelegentlich eine peripherische Stellung im Ganzen des Heilsprozesses zuweist;

4. in der bekannten Formel, daß im Protestantismus das Verhältnis des *einzelnen* zu seiner Kirche abhängig gedacht werde von seinem Verhältnis zu Christus.

Diese vier Punkte sind nicht unabhängig voneinander, sondern bilden, wie man leicht sieht, einen inneren Zusammenhang. Die Anordnung ist so getroffen, daß von Punkt zu Punkt eine Steigerung wahrgenommen werden kann.

(1) Der erste Schritt, den Schleiermacher in der Richtung des Individualismus getan hat, besteht darin, daß er den Verlauf des Heilsprozesses am Individuum veranschaulicht. Der zweite Band der Glaubenslehre handelt bekanntlich in seinem ersten Abschnitt von dem Zustande des Christen, sofern er sich der göttlichen Gnade bewußt ist. Schleiermacher unterscheidet dabei zwei Hauptstücke. Das erste handelt von Christus, das zweite von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der *einzelnen* Seele ausdrückt. Der Inhalt des Heilsbewußtseins wird also am Individuum verdeutlicht. Es ist die ganz persönliche Berührung mit Christus, deren Wirkungen in der Wiedergeburt und Heiligung zu erkennen sind, in der Wiedergeburt, sofern sie den großen Wendepunkt bedeutet, der überall eintritt, wo eine Menschenseele in die Lebensgemeinschaft

mit Christus eingegangen ist; in der Heiligung, sofern sie die ernste Bereitschaft darstellt, die neue Bewußtseinsrichtung in einer entsprechenden „Lebensform" zu behaupten. Ausführlich wird innerhalb der Lehre von der Wiedergeburt unter den Begriffen der Rechtfertigung und Bekehrung die Wirkung der erlösenden und versöhnenden Tätigkeit Christi auf den einzelnen Gläubigen beschrieben. Der Geist des Individualismus durchwaltet die ganze hier entworfene Darstellung. Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott — dieser Grundton Augustinischer Frömmigkeit klingt auch in Schleiermachers Christentum an. Er ist die Ursache dafür, daß seine Heilslehre sich vielfach ungleich intimer gestaltet hat, als man es nach den ursprünglichen Ansätzen erwarten sollte.

(2) Schleiermacher hat hier selbst eine Unebenheit empfunden. Unmittelbar nämlich, bevor er darangeht, den Heilsprozeß am Individuum zu veranschaulichen, hat er in den Ausführungen über das königliche Amt Christi (§ 105) die Abzweckung des Heils auf die Gemeinde als das neue von Christus gestiftete Gesamtleben mit ungewöhnlichem Nachdruck betont. Er gibt daher auch zu (106, 2), daß der Leser ein Recht habe, von ihm zunächst eine Darstellung dieses neuen Gesamtlebens zu erwarten, rechtfertigt aber seine umgekehrte Anordnung damit, daß die Wiedergeburt und Heiligung der Gemeinde doch immer nur in den entsprechenden Erlebnissen des einzelnen deutlich werde [1]), die deshalb auch im dogmatischen Aufbau voranzustellen seien. In dieser Begründung [2]) kündigt sich bereits an, was wir als das zweite Merkmal des Schleiermacherschen Individualismus bezeichnet haben, nämlich eine Auffassung der Kirche, wonach sie als die Summe oder das Produkt der einzelnen Gläubigen erscheint. Es soll nicht geleugnet werden, daß Schleiermacher an nicht wenigen Stellen seiner Glaubenslehre einen energischen Anlauf nimmt, um die Kirche als eine innere Lebenseinheit darzustellen, die mehr ist, als die Summe ihrer Teile. Hierher gehört z. B., daß er die

1) Daneben freilich erklärt er in einem späteren Zusammenhang die Veranschaulichung des Heilsprozesses am Individuum ausdrücklich für eine „unvollständige Betrachtung"; § 122, 3.

2) Vergleiche auch § 90, 1.

Kirche wiederholt mit einem Organismus [1]) vergleicht (100, 2. 113, 2. 4), vor allem aber dies, daß er sie mehrfach unter dem Bilde einer moralischen Person [2]) betrachtet (116, 1. 3. 121, 2. 125, 1). Ritschl in seiner Schleiermacherkritik (R. u. V.[3] I, 519) hat diese Züge ganz übersehen. Insofern ist seine Kritik ungerecht und selbst der Korrektur bedürftig. Aber darin muß man ihm freilich zustimmen, daß Schleiermacher keine Anstrengungen gemacht hat, um die angedeutete Gedankenreihe einheitlich durchzuführen. Es finden sich daneben mehrfach Ansätze zu einer ganz anderen Betrachtung, nach welcher die Kirche vielmehr als die Summe oder das Produkt der einzelnen Gläubigen erscheint. In erster Linie ist hier zu nennen der Leitsatz von § 115, wo es heißt: Die Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Auf- und Miteinanderwirken. So redet derselbe Schleiermacher, der in § 105, 1 ausdrücklich gegen die Behauptung derer protestiert hat, die da sagen, Christus habe keine organische Gemeinschaft beabsichtigt, sondern dieser Verein der Gläubigen sei späterhin ohne seine Anordnung entstanden. Der Widerspruch liegt auf der Hand. Er läßt sich auch durch die freilich naheliegende Unterscheidung zwischen der Kirche als einem werdenden und der Kirche als einem fertigen Gebilde nicht beseitigen. Nimmt man hinzu einen Satz wie den, daß ursprünglich doch einzelne von Christus ergriffen seien (§ 106, 2), und denkt man daran,

---

1) Siehe die Definition der Kirche in der Philos. Sittenlehre, § 289: Das Wesen der Kirche besteht in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjektiven Tätigkeit der erkennenden Funktion unter dem Gegensatz von Klerus und Laien.

2) Zum Begriff der moralischen Person vergleiche die Philos. Sittenlehre, § 193 (Unterscheidung zwischen physischer und moralischer Person; jene ein „bestimmt gemessenes und beziehungsweise in sich abgeschlossenes Naturganze", diese eine geistig-sittliche Einheit, repräsentiert in der Familie und im Volk). Siehe auch die Abhandlung über die Lehre von der Erwählung 1819 (WW. I, 2, S. 458): In demjenigen Gebiet, in welchem einer mit mehreren eine moralische Person bildet, ist er für sich allein keine, sondern weiset jeden, der ihn doch als Person behandeln will, an die gemeinsame Person.

welchen Einfluß Schleiermacher dem Gattungsbewußtsein auf die Gestaltung der Frömmigkeit zuschreibt (6, 1. 110, 1. 113, 2 u. ö.), so kommt in der Tat ein ganz neuer Gedankengang heraus. Dann ist der einzelne Christ der ursprüngliche Träger des Heilsbewußtseins, die Kirche hingegen erst das nachträgliche Produkt der einzelnen Gläubigen, in denen das Bedürfnis nach Mitteilung und Zusammenschluß erwacht ist. Nun ließe sich freilich die Tatsache dieses Zusammenschlusses selbst wieder auffassen als ein Beweis für die überindividuelle Bestimmtheit des von Christus ausgehenden Heilsbewußtseins — und Schleiermacher würde dem sicherlich nichts entgegengesetzt haben; aber im ganzen bleibt doch der Eindruck zurück, daß die Kirche erst in zweiter Linie, nämlich als Summe und Produkt der einzelnen Gläubigen, Träger der Erlösung heißen könne.

(3) Dann aber ist es auch sehr begreiflich, wenn Schleiermacher der Kirche gelegentlich eine peripherische Stellung im Ganzen des Heilsprozesses zuweist. Hier tritt uns zum drittenmal der individualistische Zug seiner Heilslehre entgegen. Es handelt sich dabei um folgende Gedanken. Unter dem Titel „Entstehung der Kirche" hat Schleiermacher den Begriff der Erwählung in die dogmatische Betrachtung eingeführt und ausführlich entwickelt. Daß dieser Gedanke nicht geeignet ist, einen lebendigen Kirchenbegriff zu erzeugen, liegt auf der Hand. Die Geschichte des Christentums liefert unzählige Beispiele dafür, daß mit dem Bewußtsein der Erwählung sich nur zu leicht ein religiöser Aristokratismus verbindet, eine ausgesprochene Vornehmheit gegen die Kirche, die man weit hinter sich glaubt und am liebsten in Anführungszeichen nennen möchte. Das erste große Beispiel dafür ist die gnostische Bewegung des zweiten Jahrhunderts. Parallele Erscheinungen ziehen sich durch die ganze Kirchengeschichte, bis zur unmittelbaren Gegenwart.

Nun ist freilich ein Doppeltes zuzugeben. Erstens hat Schleiermacher in der Tat mindestens *einen* energischen Anlauf genommen, um den Erwählungsgedanken auf die *Gemeinschaft* zu beziehen. „Unsere Darstellung", erklärt er in § 120, 4 ausdrücklich, „weiß von keinem unbedingten Ratschluß über einen einzelnen . . ., sondern

erkennt nur einen unbedingten Ratschluß, durch welchen nämlich das Ganze in seinem ungeteilten Zusammenhang vermöge des göttlichen Wohlgefallens so ist, wie es ist. Keineswegs also, als ob der einzelne schon irgendwie und =was wäre abgesehen von diesem göttlichen Ratschluß . . ., sondern jeder wird nur erst, weil und insofern ein solches und so wirksames Element in dem Ganzen nach dem göttlichen Wohlgefallen gesetzt ist; also wird jeder zu einem Gliede der christlichen Gemeinschaft bereitet, weil er als ein Gläubiger vorhergesehen ist." Das ist das eine, woran man erinnern muß, um Schleiermacher gerecht zu werden. Zweitens aber kann auch darüber kein Zweifel sein, daß der Erwählungsgedanke gerade in der Schleiermacherschen Ausprägung eine echt religiöse Wurzel hat, sofern er sich nämlich aus dem Vorsehungsglauben entwickelt. Aber darin unterscheidet sich eben der Erwählungsgedanke von dem der Vorsehung, daß er leicht dazu verführt, die Bedeutung der Gemeinde zu unterschätzen, wozu der Vorsehungsglaube an sich keinen Anlaß gibt. Schleiermacher ist dieser Versuchung in der Tat nicht entronnen, und so ist es gekommen, daß er der Kirche gelegentlich eine peripherische Stellung im Ganzen des Heilsprozesses anweist. Um den Begriff der Erwählung deutlich zu machen, unterscheidet er — im Gegensatz zu den parallelen Ausführungen in der „Christlichen Sitte", wo er die Kirche ausdrücklich „aus dem Bewußtsein der wesentlichen Gleichheit aller Christen" konstruiert, mit dem Zusatze, daß diese Auffassung die spezifisch protestantische sei (WW. I, 12, S. 519) — in der Kirche einen engeren und einen weiteren, einen inneren und einen äußeren Kreis. Das Bewußtsein der Erwählung ist ihm danach identisch mit der Gewißheit, jenem inneren Kreise anzugehören, der die Stufe des Durchschnittschristentums überwunden hat und sich als die eigentliche Kirche, die ecclesiola in ecclesia fühlt. Was sich sonst noch christliche Kirche nennt, der weite Kreis derer, die von der Taufe her den Christennamen tragen, ist nur ein Durchgangspunkt, nur der Ort der vorbereitenden Gnade (116, 2. 118, 3. 119, 2). Die lebendige Heilserfahrung ist immer irgendwie mit dem Bewußtsein der Erwählung verbunden und dadurch zugleich mit einem Überlegenheits=

gefühl über die „Kirche", die auch minder ausgezeichnete Glieder umfaßt, in deren Kreis eigentlich nur die Berufenen sich finden (117, 1). Ganz folgerichtig, wenn auch in unverkennbarem Widerspruch zu dem Hauptgedanken seiner Erlösungslehre kommt Schleiermacher hier zu dem Satz, daß mit der Zugehörigkeit zur christlichen Kirche ein Anteil an der Vollkommenheit und Seligkeit Christi noch nicht verbunden sei (117, 1). Dazu kommt es vielmehr erst im Kreise der Erwählten. Erst hier tritt der „einzelne" in den „Vollgenuß der Erlösung" (§ 118, 1). Das klingt doch fast, als müsse man die „Kirche" erst überwunden haben, um das Heil in Christo zu erlangen — wenngleich Schleiermacher es sicher nicht so hart gemeint hat. Aber so viel ist doch gewiß: das religiöse Individuum wird hier auf Kosten der Gemeinde in einer Weise betont, die mit der Grundtendenz der Schleiermacherschen Erlösungslehre kaum zu vereinen ist.

(4) Die bisherige Betrachtung hat drei Linien ergeben, die in die Richtung des Individualismus weisen. Man könnte auch von drei Strahlen reden, die in einen gemeinsamen Brennpunkt zurücklaufen. Dieser Brennpunkt ist der berühmte Unterscheidungssatz zwischen evangelischem und katholischem Christentum. In ihm hat alles, was sich an individualistischen Strebungen in Schleiermachers Erlösungslehre findet, einen einheitlichen, gleichsam präformierten Ausdruck gefunden. Ausgehend von dem Gedanken, daß die evangelische Dogmatik gegen den Unterschied von Protestantismus und Katholizismus nicht gleichgiltig sein könne, hat Schleiermacher den Gegensatz beider Konfessionen so gefaßt, daß der Protestantismus das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der Katholizismus umgekehrt das Verhältnis des einzelnen zu Christus abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche (§ 24). Vergleicht man diese Formel mit den sonstigen individualistisch gerichteten Äußerungen Schleiermachers, so wird man sich leicht davon überzeugen, daß die hier gebotene Auffassung des protestantischen Heilsbewußtseins alles hinter sich läßt, was Schleiermacher sonst im Sinne des Individualismus gesagt oder gedacht hat. Eine kleinmeisterliche Auffassung könnte sogar aus dieser Formel den vollendeten Triumph

des Individuums über die Gemeinschaft konstruieren. Aber das wäre doch eine sehr vorschnelle Betrachtungsweise, die kaum dem halben Schleiermacher gerecht wird, geschweige denn dem ganzen. Aus dem betreffenden Paragraphen selbst sind folgende Einwendungen dagegen zu erheben:

1. Schleiermacher nennt seine Formel ausdrücklich nur einen vorläufigen Versuch (24, 1). Dann aber muß man sich hüten, ihr eine zu prinzipielle Bedeutung zuzumessen, um so mehr, als Schleiermacher in seinen späteren Ausführungen sich nie auf sie berufen hat.

2. Schleiermacher hat nicht gesagt: In der protestantischen Heilserfahrung ist die Beziehung zur Kirche ausgeschaltet, sondern nur: sie hat nicht die gleiche Bedeutung wie im Katholizismus.

3. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird bestätigt durch den wichtigen Satz aus den Erläuterungen, daß es nach christlicher Anschauung, also auch im Protestantismus, ein Festhalten an Christo nur gebe in Verbindung mit einem Festhalten an der Gemeinschaft (24, 4).

Trotzdem bleibt die ganze Formel auffallend genug. In ihrer scharf zugespitzten Fassung ist sie recht eigentlich der klassische Zeuge für das Hervorbrechen des Individualismus bei Schleiermacher, auch dann noch, wenn man die notwendigen Abstriche in vollem Umfang gelten läßt.

Es ist demnach keinem Zweifel unterliegend, daß hin und her in Schleiermachers Erlösungslehre ein kräftiger individualistischer Zug durchbricht, so sehr sie im ganzen auf den Gedanken des Gesamtlebens angelegt ist. Schleiermacher freilich ist sich dessen kaum bewußt geworden, er scheint die Inkonzinnität der beiden Gedankenreihen gar nicht empfunden zu haben, da er keine irgend nennenswerten Veranstaltungen zum Ausgleich trifft. Das ist für den Gesamteindruck nicht gleichgiltig. Die individualistische Gedankenreihe bleibt immer eine Nebenströmung. Karl Theile hat recht, wenn er in seiner Schrift über Schleiermachers Theologie und ihre Bedeutung für die Gegenwart (Tübingen 1903) daran erinnert, daß bis zu Ritschl niemand so durchschlagend wie Schleiermacher das Zinzendorfsche Wort „Ich statuiere kein

Christentum ohne Gemeinschaft" in der Sprache der Zeit theologisch und wissenschaftlich geltend gemacht habe (S. 11).

Die eigentümliche Spannung zwischen „Selbstbewußtsein" und „Gemeingefühl", wie wir sie in gewissen Abschnitten der Glaubenslehre zu bemerken glaubten, hat übrigens für den Schleiermacherkenner nichts Überraschendes. Sie wiederholt sich in fast sämtlichen Disziplinen, die Schleiermacher sonst noch bearbeitet hat, wenn sie auch hier meist in etwas abstrakterer Fassung als „Duplizität des Individuellen und Universellen" (WW. I, 12, S. 64) erscheint; so in der Dialektik (ed. Halpern 1903, S. 103 bis 111), in der Christlichen Sitte (WW. I, 12, S. 64—68, 109—119, 516—525), in der Philosophischen Sittenlehre (WW. III, 5, S. 116—220) usf. „Daß der einzelne nur im Ganzen zum Leben und das Ganze nur in den einzelnen zur Darstellung komme, das sind die beiden Pole, um welche sich von Anfang an der Gedankenkreis Schleiermachers dreht. Sie sind es bis zuletzt geblieben" (Bender, Schleiermachers Theologie I, S. 5).

Schleiermachers Geistesarbeit ist die Summe seiner Erlebnisse. Aus der lebendigen Wirklichkeit sind ihm die Motive zugeflossen, die für sein Denken bestimmend wurden. Die Brüdergemeine hat ihn gelehrt, was die Pflege des Gemeinsinnes für die Frömmigkeit bedeutet. Die Eindrücke der Jugend haben in dem gereiften Manne, dem „Herrnhuter höherer Ordnung", lebendig fortgewirkt, bereichert und vertieft durch den Einfluß der Romantiker, in deren Bannkreis Schleiermacher den Begriff der Persönlichkeit mit Begeisterung erfaßt hat, um ihn sein Leben lang als einen wertvollen Besitz festzuhalten und ihn durch eine epochemachende Psychologie der Individualität philosophisch zu begründen. Wie es ihm gelungen ist, die widerstrebenden Motive in seiner Person zu einer lebendigen Einheit zu verbinden, kann hier nicht näher entwickelt werden; es hieße, die Geschichte seines Lebens schreiben. Die Kundigen wissen, daß gerade in jener „schwebenden" Stimmung ein wesentlicher Teil des Zaubers liegt, der den Menschen und Denker Schleiermacher umgibt und ihn für die Gegenwart so anziehend macht. Der Mann, der den Virtuosen der Religion ins Herz gesehen hat, weil er selbst einer war, kannte

beides, die „Selbständigkeit in der Gemeinschaft mit Christus und das Leben als integrierenden Bestandteil eines übergeordneten Ganzen“ (114, 2). Er hatte, wie aus den „Reden“ hervorgeht, das feinste Bewußtsein für das ganz Persönliche in der Religion [1]) — und er fühlte doch gleichzeitig kraftvoll und tief mit der Gemeinde, wofür wir in seinen Predigten herrliche Zeugnisse besitzen [2]). Sich in demselben Augenblick als ein „Glied der Gesamtheit“ und doch auch wieder als eine „Eigentümlichkeit für sich“ zu fühlen (WW. I, 12, S. 118), war ihm gegeben, wie wenigen. Daher die eigentümliche Doppelgestalt seiner Erlösungslehre, deren widerspruchsvoller Charakter doch schließlich nur scheinbar ist, indem er zuletzt in jener höheren Einheit verschwindet, die die Gegensätze umfaßt, weil sie sie innerlich überwunden hat.

Ritschl freilich scheint nicht so gedacht zu haben. Er protestiert energisch gegen Schleiermachers Hinneigung zum Individualismus, weil er in ihr ganz wesentlich nur eine gefährliche Abschweifung, um nicht zu sagen Verirrung sieht. Wie er den Gegensatz zwischen

---

1) In welchem Sinne, darüber Näheres bei A. Frohne, Der Begriff der Eigentümlichkeit oder Individualität bei Schleiermacher, Halle 1884 und Ch. Jung, Le problème de l'individu dans le système de Schleiermacher, Paris 1896. Wenn Schleiermacher in den „Reden“ an seine Leser die emphatische Aufforderung richtet, ihre Individualität (2. Aufl.: Persönlichkeit) zu vernichten (Pünjer, S. 132), weil alles in der Religion darauf hinstrebe, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche (S. 131), so tut er es, um sie zu jener höheren Individualität zu erziehen, in der man reif wird für das innerlichste aller Erlebnisse, die mystische Berührung mit dem Unendlichen, jene „höchste Blüte“ und „Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion“ (S. 79 f.).

2) Beispiele finden sich überall, oft da, wo man sie am allerwenigsten vermutet. Wegen ihrer programmatischen Haltung sind besonders bedeutungsvoll die Predigt über den Wert des öffentlichen Gottesdienstes (WW. II, 1, S. 167 ff.) und die Pfingstpredigt „Daß die Erhaltung der christlichen Kirche auf dieselbe Weise erfolgt, wie ihre erste Begründung“ (WW. II, 2, S. 216 ff.). Siehe auch die Zitate bei Stephan, S. 35—38. Die Bedeutung des heiligen Geistes als des Geistes der christlichen Gemeinschaft hat in den Predigten einen ungleich volleren Ausdruck gefunden, als in den entsprechenden Abschnitten der Glaubenslehre (a. a. O., S. 72 f.).

sich und Schleiermacher überhaupt mehr betont, als sachlich gefordert ist, so hat er gerade an diesem Punkte die Denkweise seines großen Vorgängers mit allen Mitteln bekämpft, um den Widerspruch recht nachdrücklich zur Geltung zu bringen. Wer sich vergegenwärtigt, daß der Dogmatiker in seinem eigentümlichen Beruf nicht zugleich Historiker ist, und wer ein Verständnis dafür hat, daß die Kraft zu eigener produktiver Gedankenbildung dort, wo sie eine ganze Generation befruchtet, vielleicht doch etwas mehr bedeutet als die Fähigkeit zu geschichtlichem „Nachempfinden“, wird Ritschls Haltung begreiflich finden, selbst wenn er ihr als objektiver Beurteiler nur mit Einschränkung beitreten kann.

(1) Ritschls Widerspruch richtet sich in erster Linie gegen die Schleiermachersche Formel, daß im Protestantismus das Verhältnis des einzelnen zu seiner Kirche abhängig gedacht werde von seinem Verhältnis zu Christo. Hiervon will er durchaus nichts wissen. Er nennt die Schleiermachersche Formel geradezu falsch; denn auch für den evangelischen Christen sei das richtige Verhältnis zu Christus geschichtlich wie begrifflich durch die Gemeinschaft der Gläubigen bedingt; geschichtlich, weil man die letztere immer schon vorfindet, indem man zum Glauben gelangt, und indem man nicht ohne ihre Einwirkung dieses Ziel erreicht; begrifflich, weil keine Wirkung Christi auf Menschen vorgestellt werden könne außer nach dem Maßstabe der vorausgehenden Absicht Christi, eine Gemeinde zu gründen (517). Die Schleiermachersche Formel ist nur der Widerschein der pietistischen Zersetzung des Kirchenbegriffs, welche im voraus dadurch möglich gemacht worden ist, daß die lutherische Dogmatik in der individuellen Heilsordnung den Begriff der Kirche nur undeutlich zur Geltung gebracht hat (518) [1]. In Wahrheit konstituiert nicht das Maß von Abhängigkeit, dessen man sich in der christlichen Heilserfahrung der Kirche gegenüber bewußt ist, den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus, sondern vielmehr die gänzlich verschiedene Auffassung von dem, was die „Kirche“ sei. Der Katholi-

1) Vergleiche die Polemik gegen Melanchthon, S. 107 und 517.

zismus hat einen juristischen Kirchenbegriff entwickelt. Er kennt die Kirche nur als ecclesia repraesentans, als den rechtlich privilegierten Klerus, dessen Glieder zum Zwecke der Heilsvermittelung als geeignet geachtet werden, auch wenn sie ihrer inneren Verfassung nach besser membra satanae hießen. Der Protestantismus weiß grundsätzlich nichts von einem solchen hierarchischen System. Er kennt die Kirche nur als religiöses Gebilde, als die Gemeinschaft der Gläubigen, die die Verkündigung des Evangeliums betreibt und mit der Predigt vom Erlöser den Besitz der Erlösung in ihrer Mitte lebendig erhält. In diesem Sinne ist sie dann freilich auch ihm der Weg zu Christus, d. i. die Instanz, die niemand, der echtes Christentum will, ungestraft übergeht — wenn anders die wahre Erkenntnis Christi die ist, daß wir ihn erfassen, qualis offertur a patre, nempe evangelio suo vestitum (Calvin, zitiert S. 109).

(2) Wenn Schleiermacher durch seine individualistischen Neigungen sich hat verleiten lassen, die Kirche als religiösen Verband zu betrachten, so wendet sich Ritschl auch dagegen mit Nachdruck. Mag die empirische Betrachtung immer recht haben, wenn sie die Gemeinde als die Kollektiveinheit der einzelnen entstehen läßt, so wird doch der Glaube die religiöse Gemeinde immer als das Ganze verstehen, welches *ohne Rücksicht auf die Zählung der Glieder* aus der Heilsabsicht Gottes heraus durch Christus gegründet ist und welche der einzelne immer schon vorfindet als die Größe, innerhalb deren er seine Art als Christgläubiger empfangen wird (516). Denn die Versöhnung mit Gott, wie sie in der christlichen Gemeinde erlebt wird, ist nicht bloß die gleiche Bestimmung aller einzelnen, sondern die gemeinsame Bestimmung, in der die Vielen ein Ganzes bilden sollen (490).

(3) Wenn endlich Schleiermacher über dem Erwählungsgedanken die Bedeutung der Gemeinde für die persönliche Heilserfahrung gelegentlich ganz aus dem Auge verliert, so ist Ritschl auch hier der konsequentere geblieben, indem er mit dem Verfasser des Epheserbriefes den Erwählungsgedanken auf die christliche Gemeinde als Ganzes bezieht (381) und von der Bevorzugung einzelner auch in diesem Zusammenhange nichts wissen will.

(4) Ritschls Auffassung vom Christentum ist ganz auf den Grundton der Gemeinde gestimmt. Die Schleiermacherschen Obertöne, in denen das Individuum sich regt, haben nach seiner Darstellung den reinen Klang des Christentums nur verdorben. Es ist demnach ganz selbstverständlich, daß Ritschl es ablehnt, den Heilsprozeß irgendwie am Individuum zu veranschaulichen. „Ihm widerstrebt jeder Methodismus im engeren und weiteren Sinn" (Otto Ritschl in „Albrecht Ritschls Leben" II, S. 226). Er wird nicht müde einzuschärfen, daß das Bewußtsein, der christlichen Gemeinde anzugehören, auch für den subjektiven Verlauf des Heilsprozesses bestimmend ist. Nach seiner Darstellung ist Schleiermacher ganz auf dem richtigen Wege gewesen. Aber er hat das Ziel verfehlt, weil er sich verleiten ließ, dem Individualismus Konzessionen zu machen, die seinen eigenen Ansätzen widersprechen. Dadurch ist ein Riß in seine Erlösungslehre gekommen, der die Einheit der Darstellung sprengt und den Gesamteindruck so gestaltet, daß er zu lebhaftem Widerspruch herausfordert.

So wertvoll an sich die Erkenntnis ist, daß es außerhalb der christlichen Gemeinde keine Heilserfahrung gibt, so wenig darf man bei diesem Gedanken stehen bleiben. Denn die Gemeinde ist nicht nur Quell- und Durchgangspunkt, sondern zugleich der wirksame Koeffizient jeder persönlichen Heilserfahrung. Im reformatorischen Christentum wenigstens [1]) erlebt der einzelne die Rechtfertigung und Versöhnung nicht sowohl isoliert in der Form der Inspiration (160), als vielmehr in dem zuversichtlichen Bewußtsein, der Gemeinde anzugehören, die Christus erlöst hat. „Einsiedelei und mystische Gelassenheit ist nicht die Form des menschlichen — christlichen Lebens" [2]). Das Vertrauen auf Gottes Gnade, welches die affektvolle, persönliche Überzeugung von seiner Liebesoffenbarung in Christus in sich schließt, wird in dem einzelnen nur dadurch lebendig, daß er sich

1) Vergleiche die Berufung auf Luther und Calvin, S. 106.

2) Ritschl an Kattenbusch in einem Brief vom 17. Juni 1879 (Leben II, 342).

durch diesen Glauben der Gemeinde Christi einreiht, welche die Verheißung der Sündenvergebung als nächsten Grund ihres eigenen Bestandes allen ihren Angehörigen gegenwärtig hält und um deren Seligkeit willen darbietet (159 f.). An dieser Ordnung haftet die Gewißheit der göttlichen Gnade und an nichts anderem [1]). Das ist auch der Sinn des V. und VII. Artikels der Augsburgischen Konfession [2]). Der einzelne Gläubige kann demnach seine Stellung zu Gott nur so richtig verstehen, daß er von Gott durch Christus in der von demselben gegründeten Gemeinde versöhnt ist. Die so bedingte Gemeinschaft mit Gott ist der Erkenntnisinhalt und der Wertinhalt des in seiner Art selbstbewußten Glaubens (545). Über die Rechtfertigung und Wiedergeburt des einzelnen kann objektiv nichts weiter gelehrt werden, als daß sie innerhalb der Gemeinde der Gläubigen gemäß der Fortpflanzung des Evangeliums und der spezifischen Fortwirkung der persönlichen Eigentümlichkeit Christi in der Gemeinde erfolgt [3]), indem in dem einzelnen der Glaube an Christus und das Vertrauen zu Gott als dem Vater und der im heiligen Geiste wurzelnde Gemeinsinn hervorgerufen wird, wodurch die gesamte Weltanschauung und Selbstbeurteilung bei der Fortdauer des Schuldgefühls über die Sünde beherrscht wird (513).

Die starke Betonung des Gemeindegedankens hat aber freilich nicht den Sinn, daß der Wert, welcher dem persönlichen Wirken

---

1) Vgl. S. 557 f. Die Behauptung, daß man innerhalb der Gemeinde der Gläubigen die Versöhnung durch Christus erlebt, entspricht der allgemeinen Erfahrung, daß jeder geistige Erwerb durch die unmeßbare Wechselwirkung der Freiheit des einzelnen mit den anregenden oder leitenden Eindrücken aus der Gemeinschaft mit anderen hervorgebracht wird.

2) Vgl. die „Geschichte des Pietismus" II, S. 8, wo Ritschl gleichfalls auf diese beiden Artikel Bezug nimmt und abschließend erklärt: Nach lutherischer Lehre also ist keine Beobachtung und Deutung der Erscheinungen von Religion an dem einzelnen richtig, wenn er nicht von vornherein als Glied der Gemeinde der Gläubigen gedacht wird.

3) Vgl. S. 28: Sind also Rechtfertigung und Versöhnung der Sünder die Hauptbestimmungen der christlichen Religion, so werden sie an dem einzelnen nur dann richtig beobachtet und gedeutet werden, wenn zugleich dessen Stellung in der christlichen Gemeinde wahrgenommen wird.

Christi zu unserer Versöhnung beiwohnt, durch den Bestand der Gotteskindschaft in den anderen Gemeindegliedern irgendwie ersetzt werden könnte. Noch weniger will sie besagen, daß die versöhnende Wirkung Christi in einer mechanischen Form an das Privilegium eines Standes in der Kirche geknüpft und durch dessen sinnfällige Handlungen ex opere operato übertragen werden sollte (558). Davon kann keine Rede sein. Denn die Entstehung des Glaubens erfolgt gemäß dem Gesetze der Freiheit; es gibt für den einzelnen weder eine mechanische noch eine logische Nötigung, sich der bestehenden Gemeinde im Glauben anzuschließen (545). Das bleibt unter normalen Bedingungen stets eine Sache persönlichen Entschlusses und eigenster, freiwilliger Hingabe. Ob Christus Glauben finden würde, ließ sich im voraus so wenig berechnen, wie die Absicht überhaupt den Erfolg verbürgt. Aber nachdem er ihn einmal gefunden hat, ist für dessen Beurteilung allerdings die leitende Absicht des Urhebers maßgebend, und sie bestätigt in vollem Umfang die Auffassung, nach welcher der Gemeindegedanke auch im subjektiven Verlauf des Heilsprozesses eine entscheidende Stellung hat (545).

Ritschl spricht eine eigene Sprache und denkt eigene Gedanken. Sein Widerspruch gegen Schleiermacher ist mehr als ein Streit um die formale Ordnung der Begriffe, sie beruht in der Tat auf wichtigen materiellen Differenzen. Ritschl wollte eine Theologie aus einem Guß. Er stellte die Einheit der Gedanken mit rücksichtsloser Entschiedenheit über den möglichen Zwiespalt persönlichen Empfindens. Er hat seine Theologie vom Standpunkt der Gemeinde aus entworfen und unbeirrt durchgeführt. Trotzdem wird man sagen müssen, daß er den Gegensatz zwischen sich und Schleiermacher auch hier gelegentlich überspannt hat. Der ganze letzte Gedankenkreis zeugt von einer latenten Annäherung an Schleiermacher, wie er anderseits dem gegnerischen Vorwurf des Katholizismus von vornherein die Spitze nimmt [1]). Bei aller

1) Die Gegner haben Ritschls Theologie vielfach kurzweg als einen Rückgang in den Katholizismus bezeichnet und geglaubt, ihn damit auf eine bequeme Weise abtun zu können. Sie haben augenscheinlich nicht gesehen, wie sehr sie mit dieser Behauptung den Geist — und auch den Buchstaben Ritschls

Betonung des Gemeindegedankens hat Ritschl doch auch ein Organ gehabt für die „Ansprüche der individuellen religiösen Erfahrung" (521); auch er kennt Geheimnisse im religiösen Leben; aber die Keuschheit verbietet ihm, sich näher darüber auszulassen (573 Anm.).

Gegen die Auffassung der Individualisten, die „ein unmittelbares persönliches Verhältnis zu Christus und zu Gott als den Kern des christlichen Lebens behaupten" (526), hat Ritschl einen dreifachen Einwand erhoben, einen psychologischen, einen erkenntniskritischen und einen pädagogischen. In der Entwickelung dieser Bedenken hat er zugleich seinen eigenen Standpunkt befestigt. Sie tritt daher zweckmäßig an den Schluß der Darstellung.

1. Das psychologische Argument besteht darin, daß Ritschl seine Gegner einer Selbsttäuschung zeiht. Auch der begnadetste Christ kann, wenn er sich recht besinnt, die Beziehung zur Gemeinde aus dem subjektiven Verlauf des Heilsprozesses nicht ausschalten. Mag er im Besitz der Erlösung sich noch so ablehnend gegen sie verhalten, das wird er bei ruhiger Betrachtung nicht leugnen wollen, daß die Gemeinde es gewesen ist, der er die erste Berührung mit Christus verdankt. Er wird zugeben müssen, daß der einzelne, der sich versöhnt weiß, sich immer schon in der christlichen Gemeinde vorfindet (529), er wird vielleicht gar, wenn man ihn darauf aufmerksam macht, der mannigfachen Anregung durch die Frömmigkeit anderer Menschen eine gewisse Bedeutung einräumen (551). Nur das naive Bewußtsein kann diese Beziehungen beharrlich verneinen, mit dem Hinweis darauf, daß sie im Momente der Kontemplation übersprungen werden (563).

---

gegen sich haben. „Ritschl war protestantischer, d. i. antikatholischer Theologe von einer Schärfe und Entschiedenheit, wie wir solche seit Flacius, Chemnitz und den Tagen der altprotestantischen Theologie nicht mehr erlebt haben. Hier liegt das eigentliche Geheimnis seiner Eigenart, Anziehungskraft und Größe." (Harnack, Reden und Aufsätze II, 353.) Es wird immer Naturen geben, die bei aller Hochschätzung der Gemeinde doch schließlich mehr mit Schleiermacher empfinden (der Verfasser rechnet sich selbst dazu). Aber das werden auch die erbittertsten Gegner Ritschls auf die Dauer nicht bestreiten können, daß Ritschl gerade an diesem Punkte in einzigartiger Weise gewirkt hat für den Gedanken einer evangelischen Volkskirche im Sinne Luthers. — Vgl. Otto Ritschl in „Albrecht Ritschls Leben" II, S. 223 f.

Und es ist ebenso unbedacht, den Theologen, der den verwickelten Prozeß der persönlichen Heilserfahrung wissenschaftlich in seine Elemente zerlegt, abzuweisen, wie es lächerlich wäre, den Psychologen zu verspotten, weil er den scheinbar so einfachen Akt der Wahrnehmung als einen in Wahrheit sehr komplizierten Vorgang erklärt (563). Wenn also solche, die auf die Ausübung eines unmittelbaren persönlichen Verhältnisses zu Christus bedacht sind, zugleich über theologische Bildung verfügen, so werden sie hoffentlich nicht in Abrede stellen, daß ihre kontemplative Vergegenwärtigung Christi als ihres Erlösers und Herrn doch nur darum möglich ist, weil sie in der Kirche erzogen, in ihr gläubig geworden und in ihr mit der richtigen Kenntnis von Christus ausgerüstet worden sind (563).

2. Das erkenntniskritische Argument gründet sich darauf, daß die Theologie als Wissenschaft gar nicht in der Lage sei, sich mit der besonderen Frömmigkeit jedes einzelnen zu befassen. Sie hat ihrer eigentümlichen Bestimmung gemäß nur die eine Aufgabe, den identischen Bestand und die gemeinsamen Züge der christlichen Frömmigkeit so deutlich wie möglich ans Licht zu stellen. Der Glaube der Gemeinde ist das unmittelbare Objekt des theologischen Erkennens (3). Theologie ist die Wissenschaft von der Frömmigkeit der christlichen Gemeinde, nichts anderes. Der Vorgang, in welchem der einzelne gläubig wird, entzieht sich ebenso aller Beobachtung, wie die Entwickelung des individuellen Geisteslebens überhaupt (513). Die Wirkungen der göttlichen Gnade auf die einzelnen Gläubigen können also wissenschaftlich immer nur in Beziehung auf deren objektive Voraussetzung, d. i. in Beziehung auf die christliche Gemeinde zur Darstellung kommen. Dieser Standpunkt ist der Theologie geboten, und nur so kann es gelingen, ein System der Theologie auszuführen, welches diesen Namen verdient (4).

3. Das pädagogische Argument betont die Gefahren eines subjektivistischen Christentums und im Zusammenhang damit die Bedeutung der Gemeinde für die gesunde Regelung der individuellen Frömmigkeit. Die Erfahrung lehrt, daß mit der Herrschaft des Subjektivismus fast immer eine Depravation der

christlichen Frömmigkeit verbunden ist. Unter dem Einfluß des Subjektivismus hat das Christentum bald eine mehr ekstatische, bald eine mehr sentimentale Art angenommen und ist dadurch seiner ursprünglichen Bestimmung entfremdet worden. Die christliche Frömmigkeit erscheint dann entweder als eine Kette von „gebrochenen, zusammenhanglosen Anschauungen" (561), als eine Summe von „pathologischen" Gemütsvorgängen (570) — oder als „leidenschaftliches, grüblerisches Streben", über dem der Friede der Seele verloren geht (160). Jenes ist besonders in der Christusmystik, dieses im Heiligungspietismus der Fall. Dort ist es das „Liebesspiel mit Christus" (563), welches den Charakter der christlichen Frömmigkeit verdirbt. Ein wirres Auf- und Niederwogen der Gefühle, bald himmelhoch jauchzend, bald zum Tode betrübt, jetzt in Seligkeit schwelgend, dann wieder völlig ernüchtert [1]): das sind die Wirkungen jenes ganz persönlichen Umganges mit Christus — eine Summe von „unfreien, unklaren, ziellosen Strebungen" (570), die allenfalls eine gewisse sinnliche Befriedigung (562), aber keine religiöse Stärkung gewähren können (564). Denn das Hohelied, nach dessen allegorischer Auslegung sich alle jene Phantasiespiele richten, gehört nicht zu dem Evangelium, mit welchem Christus bekleidet ist (109) [2]).

Im Heiligungspietismus wiederum wird man über dem Anspruch nach individueller religiöser Erfahrung seines Christentums niemals wirklich froh. Man erwartet besondere göttliche Kundgebungen. Sie bleiben aus, die Enttäuschung ist da. Man steigert das Schuldgefühl künstlich in der Hoffnung auf ein um so intensiveres Erleben der göttlichen Gnade (160). Aber was dabei herauskommt, ist doch nur eine ungesunde Sentimentalität, welche

1) Vgl. S. 562.

2) Wie wenig bei einer so entschiedenen Ablehnung der Bernhardinischen Gefühlsmystik die Wärme und Innigkeit des religiösen Lebens verloren geht, lehrt besser als alle theoretischen Erwägungen Wilhelm Herrmanns herrliches Buch: „Der Verkehr des Christen mit Gott" (Stuttgart, [4]1903), das in bewußter Abhängigkeit von Ritschl geschrieben ist. — Zum Streit über Ritschls Stellung zur Mystik und deren prinzipielle Bedeutung vergleiche man Joh. Wendland, Albrecht Ritschl und seine Schüler, Berlin 1899, S. 129—131.

es in keinem Falle zu einer ganzen Freude und einer reinen Seligkeit bringt (523). Ein verängstetes Christentum in steter Besorgnis — das ist der Erfolg der ganzen Bemühung. Wo bleibt die männliche, bei aller Demut ihrer selbst gewisse Frömmigkeit?

In beiden Erscheinungen, der Christusmystik und dem Heiligungspietismus, rächt sich zuletzt die Vernachlässigung der Gemeinde. An ihnen kann man, wie die Gefahren des subjektivistischen Christentums, so die ungeheure pädagogische Kraft der christlichen Gemeinde sich klar machen[1]). Die viel verachtete christliche Gemeinde ist in der Tat eine Erziehungsmacht allerersten Ranges (564 f. 160. 167). Indem sie im Sinne ihres Stifters jede leidenschaftliche und akute Form der Frömmigkeit grundsätzlich ablehnt (160), ist sie, wie alle Erziehung, darauf gerichtet, den Gefühlen und Affekten ein Maß aufzuerlegen (564). Sie sorgt dafür, daß die Andacht sich nicht mit willkürlichen Verschiebungen des Bildes Christi beschäftige (563), sie achtet darauf, daß das Bild des Erlösers nicht nach einem willkürlichen Gelüste interpoliert wird (522). Und wie sie sich gegen allen Aristokratismus des mystischen Gefühlslebens erhebt, so richtet sie wiederum die tiefbetrübten Seelen derer auf, die mit ihrem pietistischen Christentum in die Brüche gekommen sind, indem sie sie daran erinnert, daß das Heil in Christo aus seiner **Gemeinde** kommt und im Vertrauen auf sie rechtmäßig erworben und behauptet wird. Das Christentum als „Sitte" und nicht als „ziellose Aufgeregtheit": das ist die Losung der christlichen Gemeinde[2]). In dieser Gestalt, als

---

1) Die „**Geschichte des Pietismus**" ist als Probe auf die Richtigkeit dieser Gedanken entworfen. „Die Signatur des Pietismus ist ... nicht Folgerichtigkeit ..., sondern Anstrengung der Phantasie, des Gefühls und des Willens in lauter Situationen, welche nicht folgerecht geordnet sind. Der allgemeine Grund davon ist aber, daß der Pietismus im Protestantismus die mönchische Kontemplation erneuert. Diese Kombination ist in sich widersprechend; soll sie also aufrecht erhalten werden, so ruft sie die Anstrengungen hervor, welche teils überhaupt **ziellos** sind, teils in den Veranlassungen das **Gegenteil der evangelischen Heilsgewißheit** erreichen", I, S. 445.

2) Vergleiche den Brief an Diestel vom 23. März 1878 (Leben II, 324)

geistige Erziehungsmacht, hat sie eine leitende Stellung auch im subjektiven Verlauf des Heilsprozesses [1]).

* * *

Die bewunderungswürdige Energie, mit welcher Ritschl den Gemeindegedanken von Anfang bis zu Ende festgehalten hat, in deutlicher Abgrenzung gegen allen Katholizismus, ist an und für sich eine theologische Leistung ersten Ranges. Niemand wird leugnen können, daß Ritschls Erlösungslehre im großen Stil entworfen ist und an innerer Folgerichtigkeit sogar den genialen Aufbau Schleiermachers übertrifft. In diesem Sinne ist Ritschl in der Tat als der fruchtbare Fortbildner Schleiermachers zu beurteilen. Aber Schleiermacher hat etwas vor Ritschl voraus, was ihn der Gegenwart besonders nahe bringt. Es ist der Sinn für die unendliche Fülle der Motive, die im religiösen Leben wirksam sind. Schleiermacher hat es in unvergleichlicher Weise verstanden, die möglichen Schattierungen evangelischer Frömmigkeit in seiner Glaubenslehre zum Ausdruck zu bringen. Hierzu befähigte ihn neben der eingeborenen Erlebniskraft und Erkenntnisweite noch besonders seine Auffassung der Dogmatik als einer wesentlich beschreibenden Wissenschaft. Ritschl hat im Gegensatz dazu die Dogmatik als eine wesentlich normative Disziplin verstanden. Es liegt nicht im Rahmen dieser Untersuchung, zwischen jenen beiden Auffassungen zu entscheiden. Aber das ist wohl ohne weiteres einleuchtend, daß Ritschl mit seiner Position sich von vornherein ein engeres Gesichtsfeld ab-

---

mit der Alternative: Entweder das Christentum als Sitte oder als ziellose Aufgeregtheit und begleitender Hochmut.

1) Vergleiche dazu die schöne Stelle aus dem schon mehrfach zitierten Brief an Diestel (Leben II, 50): „Es ist ein Jammer, wie die Leute der Selbsttäuschung nachjagen, sich erst als Christen zu achten ..., nachdem sie das isolierte Rechtfertigungsbewußtsein zustande gebracht haben. Lebe in der Kirche, sei mit Bewußtsein tätig in ihren Funktionen, und hast du dabei eine Versuchung zur Heilsverzweiflung oder Selbstgerechtigkeit, dann besinne dich, daß du etwas kannst und bist nur als Glied der Gemeinde, die durch die Stiftung auf Christus die Zusicherung des göttlichen Wohlgefallens und der Sündenvergebung hat."

gesteckt hat als Schleiermacher. Es ist schon durch die Verschiedenheit des Standortes bedingt, daß Schleiermacher, ganz abgesehen von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner Auffassung, weiter gesehen hat als Ritschl, wie er denn auch in unsern Tagen selbst von Ritschls Freunden überwiegend als der reichere Genius beurteilt wird.

Aber neben den Differenzen ist doch die Fülle gemeinsamer Überzeugungen überraschend. Die grundsätzliche Beziehung des Erlösungsgedankens auf die Gemeinschaft ist für Schleiermacher ebenso sicher nachweisbar wie für Ritschl [1]). In dieser Hinsicht haben beide Männer der Gegenwart noch viel zu sagen. Wir leben in einem Zeitalter des ausgesprochensten Individualismus. Jeder will seine Art entfalten, jeder strebt nach „Persönlichkeit", viele in dem gefährlichen Irrtum, als genügte die Pflege des Individuellen schon, um eine Persönlichkeit zu erzeugen. Auch in der Frömmigkeit greift es um sich. Jeder will einen besonderen Typus darstellen. Es ist ein förmliches Kokettieren mit dem, was andere nicht so haben. Nun wäre es freilich sehr unbedacht und gar nicht im Geiste des Protestantismus, ein solches Streben von vornherein zu verurteilen. Was uns daran mit aufrichtiger Freude erfüllen muß, ist namentlich dies, daß die gesteigerte Religiosität unseres Zeitalters in dem Bestreben nach individueller Frömmigkeitsgestaltung vielleicht ihren würdigsten Exponenten gefunden hat. Aber die Gefahren sind nicht zu verkennen. Das Ende dieser Bestrebungen ist vielfach eine unfromme Originalitätssucht, wenn nicht gar ein unfruchtbarer Mystizismus,

---

1) Weshalb auch Schleiermacher so wenig wie Ritschl dem Vorwurf des Katholizismus entgangen ist. Der erste, der ihn aus obigem Grunde erhoben hat, ist wohl Baur gewesen (vgl. Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Leben II, 223, Anm.). Ihm hat sich in neuerer Zeit C. Lülmann (Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten, 1901, S. 219) angeschlossen; merkwürdig genug, da Lülmann sich sonst durchaus als Schleiermacherfreund zu erkennen gibt. Ritschls überzeugender Nachweis, daß die Auszeichnung der Gemeinde an sich mit dem Katholizismus noch nicht das mindeste zu tun habe, scheint immer noch nicht entsprechend durchgedrungen zu sein.

in dessen dumpfer Atmosphäre eine gesunde Frömmigkeit sich auf die Dauer nicht halten kann. Schleiermacher und Ritschl haben wohl gewußt, was die Gemeinschaft in der Religion bedeutet, zumal für jene schlichte Frömmigkeit, die im sonntäglichen Gottesdienst ihre natürlichen Höhepunkte erlebt. Es wäre gut, wenn wieder etwas mehr Gemeinschaftssinn unter uns lebendig würde, wenn es uns gelänge, aus den Schranken einer ängstlich gehüteten Individualität herauszutreten und wieder mehr im Ganzen zu leben.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Das religiöse Apriori.

Von

Lic. Dr. **Paul Kalweit**, Direktor des evangelischen Predigerseminars zu Naumburg am Queis.

Der Ausdruck „religiöses Apriori" ist gebildet im Anschluß an die Terminologie des kritischen Idealismus. Ob es ein religiöses Apriori gibt, das ist zunächst nicht mehr als eine Frage, und es wäre möglich, daß die Antwort verneinend ausfiele. Aber die Möglichkeit eines negativen Ergebnisses braucht nicht zu hindern, versuchsweise mit einer Frage vorzugehen. Denn ohne daß wir Fragen stellen, kommen wir nicht zu Antworten, die Erkenntnis bedeuten. Der Sinn der Frage selbst aber muß klar sein, es darf nicht zweifelhaft sein, was sie bedeutet, und d. h., es muß ein bestimmtes Verständnis des Begriffs Apriori gewonnen sein.

Fragen wir demnach, was mit Apriori gemeint ist, so lautet die Antwort im Anschluß an Kant: Apriori ist das, was unabhängig von der Erfahrung — oder deutlicher: von der Wahrnehmung ist. Aber vor drei Mißverständnissen, denen die Philosophie Kants leicht ausgesetzt ist, müssen wir uns hüten. Das erste ist dies, daß man das Apriori meint vorzufinden, wenn man im Geiste nachsieht. Aber es wird nicht *gefunden*, sondern es wird *erzeugt*. Es handelt sich bei dem Apriori nie-

mals um angeborene, fertige Größen, sondern um ursprüngliche, aktive Hervorbringungen. Das zweite Mißverständnis zeigt sich darin, daß man meint, ein Apriori zeitlich vor aller Wahrnehmung nachweisen zu müssen, wenn überhaupt von einem Apriori solle geredet werden dürfen. Natürlich quält man sich damit ganz vergeblich ab. Zeitlich sind immer die Wahrnehmungen das Erste. Nicht ein zeitliches, sondern ein logisches Verhältnis ist mit dem Ausdruck Apriori bezeichnet. Das dritte Mißverständnis gibt sich darin kund, daß man Kant die Meinung unterschiebt, es komme für ihn die Wahrnehmungswirklichkeit durch das Zusammenwirken eines gestaltlosen Stoffes und apriorischer Formen zustande. Weil Kant Raum und Zeit apriorische Anschauungsformen nennt, meint man ihn so verstehen zu dürfen. Aber auch für Kant ist bereits die bloße Wahrnehmung flächenhaft und veränderlich, also raum- und zeithaft, ohne daß darin irgend etwas Apriorisches steckte. Der apriorische Raum und die apriorische Zeit ist nicht mit dem psychologischen Raum und der psychologischen Zeit zu verwechseln.

Wir werden Kant und damit das Apriori recht verstehen, wenn wir einmal die gesamte Wahrnehmungswirklichkeit einfach als gegeben ansehen, und nun nicht fragen, wie kommt diese Wahrnehmungswirklichkeit zustande, sondern wie kommt gegenüber dieser Wahrnehmungswirklichkeit Erkenntnis zustande. Das ist die Frage Kants, und die Antwort in seinem Sinne lautet nun so: Erkenntnis entsteht nicht dadurch, daß wir nur unsere Sinne brauchen. Denn was sich uns da darstellt, ist nichts als ein regelloser Wechsel von Wahrnehmungen. Jede Wendung des Kopfes, jede Veränderung des Standpunktes, jede Störung in dem psychophysischen Organismus bringt ein anderes Bild hervor. Alles ist hier in unaufhörlichem Fluß, nirgends bietet sich ein fester Halt. Diese ganze Wahrnehmungswirklichkeit ist ein wirres, zusammenhangloses, zerfetztes und zerflatterndes Sein. Wer allein in ihr seinen Stand nähme, käme nie zu einer sicheren Erkenntnis. Soll es überhaupt Erkenntnis geben, so ist sie nur unter der Bedingung möglich, daß es außer der bloßen Wahrnehmungswirklichkeit eine andere gibt, die nicht in gleicher Weise regellosem

Wechsel unterworfen ist, sondern ein strenges Gesetz aufweist. Wir werden diese Wirklichkeit nirgends anders entdecken als in dem Geist. In der Tat findet sich nun in dem Geist eine gesetzmäßige Aktivität. Er schafft von sich aus Notwendigkeiten des Gedankens, er entwickelt in der Mathematik die Verhältnisse des Raums, denen jedes besondere räumliche Wahrnehmungsgebilde sich fügen muß, er stellt die allgemeinen logischen Verhältnisse der Zeit auf, die gültig sind, wie verschiedenartig auch das Tempo des psychologischen Vorstellungsablaufes sein mag, er bildet den Zahlbegriff als ein Mittel zu exakter Begreifung des Gegebenen, er stellt die Forderung kausaler Verknüpfung, wobei Ursache und Wirkung in bestimmt angebbarem Verhältnis zueinander stehen. Diese Schöpfungen des Geistes sind das Apriori. Plato nannte sie ὑποθέσεις, Grundlegungen. Nur wo sie gebildet werden, gelingt es, feste Beziehungen in dem Wahrnehmungsmaterial herzustellen und so eine sichere Erkenntnis zu gewinnen. In dem Apriori begründet sich die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis. Wie Großes diese Erkenntnis geleistet hat, liegt am Tage, aber sie hat eine eigentümliche Schranke, sie ist eine Erkenntnis in lauter Verhältnissen. Was wir hier erkennen, das sind Verhältnisse und nichts als Verhältnisse. Von hier fällt Licht auf die Kantische Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Daß wir Erscheinungen erkennen, liegt daran, daß wir Verhältnisse erkennen, ein Ding an sich aber vermögen wir in dieser Erkenntnis nicht zu fassen, denn das hieße eben ein Ding außerhalb aller Verhältnisse erkennen, und das vermögen wir innerhalb der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise, die sich in lauter Verhältnissen bewegt, nun einmal nicht. Darum vermag diese Erkenntnisweise auch nichts Bestimmtes von Gott, Seele, Weltganzem zu sagen, denn diese drei sind etwas, was nicht als Verhältnis angesehen werden kann. In diesem Sinne ist es gemeint, wenn Kant die Anwendung der Kategorien anf Dinge an sich ablehnt. Es ließe sich wohl sagen, daß Gott der Grund der Erscheinungswirklichkeit ist, aber eine Erkenntnis Gottes ist damit nicht ausgesagt; das wäre nur dann der Fall, wenn eine in Zahlen auszusprechende Relation zwischen Gott und Erscheinungswelt herstellbar wäre, das aber ist un-

möglich. Mit dem allen ist nicht gesagt, daß überhaupt nicht wirklich ist, was für die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis nicht faßbar ist, vielmehr gilt: die mathematisch-naturwissenschaftliche Wirklichkeit ist wohl eine große Wirklichkeit, aber sie ist nicht die ganze Wirklichkeit. Doch bleibt es dabei, daß wir exakte Erkenntnis von Wirklichkeit nur haben, wo das Apriori wirksam zu werden vermag. Erkenntnis entsteht eben nur da, wo eine Zuordnung von Anschauungsmaterial zu den apriorischen Feststellungen stattfindet. Was den apriorischen Bestimmungen sich nicht fügt, ist darum nicht in jedem Sinne unwirklich, aber erkannt ist es nicht. Es ist denkbar, daß die Wahrnehmungswirklichkeit zu neuen apriorischen Bildungen anregt, aber dadurch wird die allgemeine philosophische Grundanschauung nicht verändert, daß nur da Erkenntnis sich findet, wo ein Apriori das gegebene Material bearbeitet und sich einfügt.

Ähnliches ließe von der historischen Erkenntnis sich sagen. Auch historische Erkenntnis kommt nur zustande durch ein Apriori, ohne das eine Ordnung und Gliederung des Stoffes nicht möglich wäre. So ist z. B. der historische Entwicklungsbegriff ein Mittel, das geschichtliche Material zur Erkenntnis zu erheben. Das historische Apriori ist noch wenig untersucht; es fehlt uns noch eine Kritik der historischen Vernunft, aber ohne Zweifel findet auch in der historischen Erkenntnis eine Bearbeitung des Stoffes durch apriorische Größen statt, und auch hier würde nur dann Erkenntnis sich finden, wenn die Zusammenordnung von Empirischem und Apriorischem gelänge. Auch dabei würde zugestanden werden können, daß etwas, das sich dem historischen Apriori nicht einordnet, doch geschehen sein könnte, aber eine historische Erkenntnis wäre dann eben doch nicht erreicht, das betreffende Ereignis wäre historisch unbegriffen.

Wie ohne ein Apriori wissenschaftliche Erkenntnis unmöglich ist, so auch ein in sicherer Richtung verlaufendes Handeln. Innerhalb der bloß empirischen Wirklichkeit wird das Handeln von der beständig wechselnden Umgebung und von den ebenso wechselnden psychischen Trieben bald hierhin bald dorthin gezogen. Ein Gesetz des Handelns ist hier nicht zu entdecken. Ginge der Mensch in

die empirische Lage auf, so würde sein Leben in regellosen Antrieben verlaufen. Was er in einem Augenblicke verfolgte, das würde er im nächsten lassen, weil ein stärkerer Reiz ihn nach anderer Richtung zöge. Nun aber erhebt sich im Menschen das ethische Gebot, der kategorische Imperativ, der seinem Willen unbedingt, ohne Rücksicht auf die Antriebe der empirischen Lage gebietet. Mögen die Reize und Neigungen noch so stark sein, der Mensch soll ihnen nicht folgen, sondern sich dem sittlichen Gebot unterwerfen. Erst dadurch gewinnt der Mensch für sein Handeln einen festen Halt und ein festes Ziel. In allem, was er tut, hat er nun die ethische Forderung zur Geltung zu bringen. Das sittliche Gesetz aber werden wir mit Recht ein Apriori nennen dürfen. Denn es kommt dem Menschen nicht aus dem Wahrnehmungsmaterial entgegen, sondern es steigt in seinem Innern auf. Auch hier aber ist die Beziehung dieses Apriori zu der empirischen Wirklichkeit nicht zu übersehen. Es wird nämlich die Aufgabe des Menschen, die empirische Wirklichkeit nach den Forderungen des sittlichen Apriori zu bearbeiten. Erst so entsteht eine volle Wirklichkeit. Ähnlich wie im theoretischen Erkennen die Wahrnehmungswirklichkeit für sich regellos und das Apriori für sich leer bleibt und erst im Zusammentreffen beider sich eine wahrhafte Erkenntnis gestaltet, so bleibt auch auf dem Gebiet des Handelns das Empirische für sich haltlos und das Apriorische für sich schattenhaft. Erst aus der Verbindung beider geht eine vollkräftige Wirklichket hervor. Schließlich ist noch hervorzuheben, was bereits in den bisherigen Ausführungen enthalten ist — daß erst das ethische Apriori auch ethische Erfahrung möglich macht. Ohne die Möglichkeit, das empirische Material auf das ethische Apriori zu beziehen, würde es so etwas wie eine ethische Erfahrung gar nicht geben können.

Nunmehr werden wir gewisse allgemeine Bestimmungen des Apriori herausheben können. 1. Das Apriori ist eine ursprüngliche Schöpfung des Geistes, die durch die Wahrnehmungswirklichkeit wohl angeregt, aber nicht hervorgebracht werden kann. Es liegt darum nicht in der Fläche der psychischen Phänomene, es ist ihnen nicht nebengeordnet, sondern übergeordnet. 2. Das

Apriori trägt seine Wahrheit in sich selbst und kann, wie es z. B. bei dem sittlichen Apriori recht deutlich wird, seine Stellung auch gegen den Widerspruch der empirischen Tatsachen behaupten, denn es ist die grundlegende Bedingung für Größen wie Erkenntnis und Sittlichkeit, die sonst gar nicht existieren würden. Aber es erweist auch sein Recht dadurch, daß es ihm gelingt, sich die empirische Wirklichkeit zu unterwerfen. 3. Es ist keine unbedingte Forderung — wie sie noch Kant stellte —, daß das Apriori ein für allemal vollständig dargelegt werden müßte, vielmehr ist die Möglichkeit zuzugestehen, daß neue Gestaltungen des Apriori auftreten.

Nach diesen Darlegungen nehmen wir die Frage nach dem religiösen Apriori wieder auf. Leitete uns bisher die Frage: wie ist Erkenntnis, wie ist Sittlichkeit möglich, so wird jetzt die entsprechende Frage lauten: wie ist Religion möglich? Und es wird nun wenigstens eine nicht gänzlich willkürliche Vermutung sein, daß auch bei der Religion ein Apriori mitspricht. Diese Vermutung gewinnt eine bedeutsame Stütze an der Tatsache, daß die wichtigsten Größen der Religion, wie Gott, ewiges Leben, jedenfalls nicht der Wahrnehmung entnommen sind. Von eigentümlichem Gewicht ist auch die Tatsache, daß alle versuchten, oft geistvollen Ableitungen der Religion aus einem Bestande, der noch nicht Religion war, nie recht gelingen wollten; sie setzten eigentlich immer Religion voraus und deduzierten sie nicht. Demnach wird die Frage nach dem religiösen Apriori als berechtigt anerkannt werden dürfen.

Aber welcher Art ist es nun? Kant hat auch das religiöse Apriori darzulegen unternommen, wenn er auch in seiner Religionslehre diesen Terminus nicht gebraucht. Bekanntlich nimmt Kant dabei seinen Ausgang von der Moral. Zwar ist die Moral etwas vollkommen Selbständiges und bedarf für ihre Geltung nicht der Religion. Die Forderung, die der kategorische Imperativ erhebt, steht durchaus für sich selbst ein. Aber es ist nun doch eine richtige apriorische Idee, daß nicht nur das sittliche Gebot befolgt werde, sondern daß auch eine moralische Welt entstehe. Die notwendigen Voraussetzungen aber für die moralische

Welt sind die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Das religiöse Apriori bei Kant läßt sich also durch die drei Urteile ausdrücken: es soll eine moralische Welt sein, es gibt ein ewiges Leben, Gott existiert. Dabei ist auch hier der Zusammenhang mit der empirischen Wirklichkeit gewahrt, denn diese soll durch das religiöse Apriori so bearbeitet werden, daß ein Reich Gottes auf Erden entstehe.

Aber so Bedeutsames Kant auch auf diesem Gebiete geleistet hat, so befriedigen doch gerade hier seine Anschauungen nicht recht. Die Abhängigkeit von der Moral läßt die Religion nicht zu voller Selbständigkeit gelangen, und die Eigenart der Religion scheint nicht getroffen.

Doch wie sollen wir es nun anders anfangen, um zu einem Ergebnis zu kommen? Erinnern wir uns, daß auf den Gebieten des Erkennens und Handelns das Apriori Befestigung, Ordnung, Zusammenhang in die sonst vorhandene Halt- und Regellosigkeit hineinbringt. Es gibt ein gewisses Erkennen und Handeln, das nicht vom Apriori geleitet wird, aber man möchte es um seiner Zufälligkeit willen nicht so nennen, sondern lieber abschwächende Ausdrücke gebrauchen, wie perzipieren und agieren. Immerhin sieht man die Beziehung des Empirischen und Apriorischen aufeinander. In das bloße Perzipieren von Vorstellungen, in das bloße Agieren soll Ordnung und Zusammenhang hineinkommen, es soll auf eine höhere Stufe erhoben und umgewandelt werden, es soll einen geistigen, vernünftigen Sinn erhalten. Und nun fragen wir: geht der Mensch in Perzipieren und Agieren auf, daß nur diesen gegenüber ein Apriori notwendig wäre, oder findet sich noch eine andere gleich fundamentale Tatsache seines natürlichen Wesens, dem gegenüber das Verlangen nach einem Apriori begründet wäre? Es läge nahe, nach der gewöhnlichen psychologischen Einteilung in Erkennen, Wollen, Fühlen das Gefühl als diese dritte Tatsache anzusprechen. Aber wir wollen nicht übersehen, daß beim bloßen Gefühl der Mensch isoliert ist und in seinem engsten Kreise bleibt, während beim Perzipieren und Agieren der Zusammenhang mit der Umgebung festgehalten war. Wir werden behaupten dürfen, daß nur eine Tatsache, in der auch der Zusammenhang mit der

Umwelt bewahrt ist, geeignet ist, in Parallele zu den beiden anderen gesetzt zu werden. Und da findet sich nun die allerfundamentalste Tatsache der Abhängigkeit des menschlichen Lebens. Der Mensch sieht sich eingespannt in ein ungeheures Gewebe von Beziehungen. Er ist wie ein Glasstückchen in einem riesenhaften Kaleidoskop. Jede leise Drehung bringt eine Verschiebung der Teile hervor, und er wird bald von diesem, bald von jenem Teil geschoben. Die Abhängigkeit ist nicht zu leugnen, aber es ist eine regellose Abhängigkeit bald von diesem, bald von jenem. Die Abhängigkeit in titanenhaftem Streben überhaupt abzuschütteln, ist dem Menschen versagt, er würde dadurch nur noch mehr in die Abhängigkeitsverhältnisse verstrickt werden. Die Sinn- und Regellosigkeit der Abhängigkeit kann nur überwunden werden, wenn es schlechthinnige Abhängigkeit gibt. Diese aber gibt es in der Tat, und sie ist die Grundüberzeugung der Religion, ja die Religion selbst. Schleiermacher hat es wirklich richtig getroffen, wenn er schlechthinnige Abhängigkeit als das Wesen der Religion bestimmt. Man muß sich bei Schleiermacher nur nicht durch das Wort Gefühl irreleiten lassen, das ja allerdings die Vorstellung erweckt, als handle es sich um einen psychologischen Zustand analog denen, die durch irgendwelche Teilerlebnisse hervorgerufen werden. Aber schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl kann ja gar nicht in der Fläche der empirischen Gefühle liegen, dann wäre es ihnen nebengeordnet und darum nicht schlechthinnig. So steht es ihnen gegenüber, sie umspannend und umfassend, wie das ethische Gebot sich zu den einzelnen psychologischen Antrieben verhält. Allerdings reflektiert die schlechthinnige Abhängigkeit psychologisch sich im besonderen Maße im Gefühl, so daß die Wahl des Ausdruckes bei Schleiermacher nicht gänzlich ungerechtfertigt ist, aber er wird besser vermieden und dafür lieber das neutralere Wort Bewußtsein gewählt. Indem wir aber in der schlechthinnigen Abhängigkeit etwas erkennen, was alle empirischen Maße überschreitet, was dem Menschen nie aus der empirischen Wirklichkeit als solcher entgegenkommen kann, dürfen wir in ihr das gesuchte religiöse Apriori sehen.

Aber hiergegen erheben sich nun zwei Einwände, der eine von seiten der Philosophie, der andere von seiten der Religion. Die

Angriffe erfolgen von entgegengesetzter Richtung, vereinen sich aber darin, den Begriff des religiösen Apriori zu zerstören. Die Philosophie erklärt, daß gerade das charakteristische Merkmal des Apriori, die eigene schöpferische Aktivität des Geistes fehle, die ja in dem Begriff der schlechthinnigen Abhängigkeit geradezu ausgeschlossen werde. Außerdem liege das theoretische und ethische Apriori gänzlich innerhalb des menschlichen Geistes, dagegen verlasse das angebliche religiöse Apriori den Standpunkt der Immanenz und weise auf ein transzendentes Sein. Die Religion dagegen erklärt, daß ein Apriori, weil es auf einer schöpferischen Setzung des menschlichen Geistes beruhe und weil es den Immanenzstandpunkt vertrete, eben darum nicht religiös sei. Nicht auf einem Apriori beruhe die Religion, sondern auf göttlicher Offenbarung. So scheint also dies das Ergebnis zu sein: was a priori ist, ist nicht religiös, und was religiös ist, das ist nicht a priori.

Aber vielleicht liegen hier Mißverständnisse vor, die sich heben lassen. Zunächst ist der Gegensatz von Immanenz und Transzendenz nicht zu überspannen. Gegenüber dem psychologischen Bestand erscheint auch das wissenschaftliche und ethische Apriori als etwas Transzendentes. Ohne Frage vertreten sie auch eine dem bloßen empirischen Menschen überlegene und übergeordnete Wirklichkeit. Was in ihnen aufkommt, das ist etwas Überindividuelles, etwas Allgemeingültiges, und es ist anzuerkennen, daß in jedem Apriori etwas Absolutes sich kundgibt, etwas also, das mit den Größen der Religion mindestens eine nahe Verwandtschaft hat.

Schwerer wiegt der Einwand, daß das charakteristische Merkmal der Aktivität vermißt werde. Aber das ist bei näherem Zusehen gerade nicht der Fall. Schlechthinnige Abhängigkeit ist ihrem eigenen Wesen nach gerade die in eigener freiwilliger Unterwerfung anerkannte Abhängigkeit. Fehlte diese Anerkennung, so wäre es eben keine schlechthinnige Abhängigkeit, dann gäbe es ja etwas, was die Abhängigkeit verweigerte. So gehört die Anerkennung zu der schlechthinnigen Abhängigkeit, und es fehlt somit nicht die Aktivität.

Was aber den Einwand der Religion angeht, daß sie auf göttlicher Offenbarung beruhe, so ist zu sagen, daß die Bezeichnung Apriori durchaus nicht die Anerkennung ausschließt, daß es sich

hier um Offenbarung handle. Es ist ja doch gerade das Eigentümliche, daß der Mensch eine Macht, von der er sich schlechthin abhängig weiß, nicht in seiner sinnlichen Wahrnehmung vorfindet. Wenn er dennoch eine solche Macht anerkennt, so ist es nur möglich, weil er noch in einem anderen Zusammenhange steht, der sich ihm irgendwie kundgibt. Schlechthinnige Abhängigkeit ist ja doch nicht eine willkürlich gebildete Größe, sondern eine solche, die an den Menschen herankommt und seine Zustimmung fordert. Anderseits braucht doch auch die Religion nicht jede Aktivität zu verwerfen. Jene Anerkennung, von der wir sprechen, ist nichts anderes als was die Religion Glaube nennt. In der schlechthinnigen Abhängigkeit ist beides vereint: die Offenbarung Gottes und die Anerkennung durch den Menschen. Um des darin enthaltenen Übermenschlichen willen sprechen wir von Offenbarung, um der darin enthaltenen Aktivität willen reden wir von einem Apriori. Es werden hier weder die Ansprüche der Religion noch die des Begriffs Apriori verletzt. Denn es bleibt die Forderung der Religion gewahrt, daß alle Bewegung von Gott anhebt und der Mensch Gott absolut unterworfen ist, und es bleibt die Forderung des Apriori gewahrt, daß die eigene Anerkennung des Menschen nicht fehlen dürfe. Sehen wir näher zu, so müssen wir doch auch sagen, daß die Religion nicht auf Vernichtung, sondern auf Bewahrung, nicht auf Bindung, sondern auf Befreiung seiner Kräfte abzielt. Wenn der Mensch in der Religion sein Leben verliert, so geschieht es nur, damit er ein besseres finde. Sein Selbst soll nicht unterdrückt werden, sondern es soll ihm zu dem Gewinn eines wahren Selbst erst geholfen werden. So hebt in Wahrheit die Religion die Aktivität nicht auf, sondern läßt sie erst ganz lebendig werden. Und umgekehrt bedeutet die Aktivität im Apriori nicht Lossagung von allen überindividuellen Mächten, sondern im Gegenteil gerade Unterwerfung unter geistige Notwendigkeit. In der schlechthinnigen Abhängigkeit weiß der Mensch sich frei, und in der Freiheit weiß er sich schlechthin abhängig. Als etwas, das seinem subjektiven Wünschen und Meinen durchaus überlegen ist, das zugleich einer anderen als der empirischen Wirklichkeit angehört, also als eine Offenbarung kommt die schlechthinnige Abhängigkeit

an den Menschen heran, aber er bejaht sie in freier Unterwerfung. So dürfen wir von einem religiösen Apriori reden. Seinem allgemeinsten Gehalt nach ist es schlechthinnige Abhängigkeit, seiner Form nach freie Anerkennung, also Glaube.

Man könnte fragen, warum dieser Eifer für ein religiöses Apriori? Weil es sich dabei um große Dinge handelt. Im Apriori kommt die Selbständigkeit und Selbstgewißheit der Religion zum schärfsten Ausdruck. Es wird damit gesagt, daß die Wahrheit der Religion sich nicht von anderen Größen her erweisen läßt, daß sie aber auch einen solchen Beweis nicht braucht. Im Apriori wird der letzte sichere Punkt erreicht, an dem alles andere hängt. Jede andere Gewißheit, die man aus Mißverständnis sucht, ist nicht größer, sondern geringer als die, die im Apriori gefunden wird. Indem ein eigenartiges Apriori aufgewiesen wird, wird die Souveränität der Religion klar, die nun einmal zu ihrem Wesen gehört. Wo die Religion ganz Religion war, da hat sie nicht um Bestätigung ihrer Behauptungen bei der Weisheit dieser Welt geworben, da hat sie den Widerspruch dieser Weisheit als eine gleichgültige Sache behandelt. Es war darum bei Kant ein richtiges Gefühl für die Eigenart der Religion, als er ihr die falschen Stützen des mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennens entzog. Darin lag wirklich nicht eine Schädigung der Religion, sondern vielmehr ein Hinweis auf ihre Stärke. Die Religion ist dann erst ganz groß und mächtig, wenn sie allein ist, wenn sie alle falschen Stützen von sich geworfen hat. Dieser Anspruch der Religion auf volle Selbständigkeit wird aber auch für die Erkenntnis in dem Aufweis eines Apriori einleuchtend.

Dadurch, daß in der Religion ein Apriori nachgewiesen wird, wird auch deutlich, daß die Gewißheit der Religion nicht geringer ist als irgendeine andere Gewißheit. Es wird vielfach die religiöse Gewißheit als subjektiv im Vergleich zu der objektiven Gewißheit der empirischen Wissenschaft bezeichnet. Auch Kant hat in den religiösen Überzeugungen vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit ein subjektives Moment erkannt; er meinte, daß jene Überzeugungen ein s u b j e k t i v n o t w e n d i g e s B e d ü r f n i s seien, während das ethische Gesetz eine objektive Notwendigkeit darstelle.

Kants Anschauung ist daraus erklärlich, daß er nicht zu einem völlig eigenartigen religiösen Apriori vordrang. Wo aber ein eigentümliches Apriori erkannt wird, da wird auch die Bezeichnung der religiösen Gewißheit als subjektiv im Vergleich mit anderer objektiver Gewißheit abgewiesen. Subjektiv ist jede Gewißheit, sofern sie in einem Subjekt fest verankert sein muß, man sagt also damit nichts Unterscheidendes. Aber die Subjektivität, die in einem Apriori sich ausspricht, ist nichts weniger als individuelle Besonderheit, sondern umfassende Notwendigkeit. So tritt die religiöse Gewißheit ebenbürtig jeder anderen zur Seite, weil sie zuletzt auf einem Apriori beruht. Die Tatsache, daß viele Menschen von der Wesenheit der Religion nicht überzeugt sind, bildet keine Gegeninstanz. Denn jedes Apriori ist nicht etwas, das in der gegebenen psychischen Organisation als fertige und darum leicht aufzeigbare Größe vorliegt, wie etwa irgendein Umgebungsbestandteil jedem, der gesunde Augen hat, gezeigt werden kann, sondern es ist etwas, zu dem der Mensch sich erst erheben muß. Die Wahrheit des Apriori ist aber nicht davon abhängig, ob alle Menschen diese Erhebung vollziehen. Auch das ethische Apriori ist keineswegs etwas, das von allen Menschen anerkannt wird, es bleibt darum doch gültig. Die Allgemeingültigkeit ist etwas anderes als eine in allen Individuen gleichmäßig vorkommende psychische Tatsache. Auch die Geltung der Mathematik beruht ja nicht darauf, daß alle Menschen ihre Entwicklungen verstehen, haben doch in die höhere Mathematik nur sehr wenige Menschen eine wirkliche Einsicht. Geleugnet soll dabei nicht werden, daß für viele Menschen die Erhebung zu dem religiösen Apriori besondere Schwierigkeiten hat. Die Sprache der Religion drückt diese Tatsache so aus: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes.“ Aber der natürliche Mensch ist auch nicht letzte Wahrheitsinstanz.

Von größter Wichtigkeit ist ferner, daß mit dem religiösen Apriori ein sicheres Verständnis des Glaubens gewonnen wird. Es wird heutzutage viel von religiöser Erfahrung geredet, offenbar in dem Interesse des Wahrheitserweises der Religion, weil unserer Zeit nichts als wirklich gilt, was nicht erfahren ist. Auch

der Glaube soll ein Ergebnis religiöser Erfahrung sein. Nun soll nicht geleugnet werden, daß besondere Erlebnisse den Anstoß geben können, daß ein Mensch zum Glauben komme. Aber sie sind nicht Erzeuger, sondern nur Geburtshelfer des Glaubens. Es gibt kein Ereignis, das an und für sich religiöse Erfahrung wäre, sondern es wird dazu erst durch den Glauben. Der Glaube ist so wenig ein Erzeugnis religiöser Erfahrung, daß er vielmehr, um in Analogie zu der Sprache des kritischen Idealismus zu reden, religiöse Erfahrung erst möglich macht. Was uns begegnet, ist zunächst nichts weiter als ein gewissermaßen neutrales Erlebnis; ob es religiöse Erfahrung wird, hängt davon ab, ob es vom Glauben ergriffen und gestaltet wird. Wie es die Aufgabe ist, die Erlebniswirklichkeit mit dem wissenschaftlichen und ethischen Apriori zu bearbeiten, damit wissenschaftliche und ethische Erfahrung entstehe, so gibt es auch die entsprechende Aufgabe, die Erlebniswirklichkeit mit dem religiösen Apriori zu bearbeiten, damit religiöse Erfahrung entstehe. Zuweilen wird dabei dem Glauben die Bewältigung eines Ereignisses, z. B. eines großen Leides, nur unter viel Mühe gelingen, aber nur, wo solche Bewältigung gelingt, entsteht auch religiöse Erfahrung. Jede so gewonnene Erfahrung dient dann allerdings dem religiösen Apriori zur Bestätigung und arbeitet neuen Erfolgen vor.

Die Einsicht in dies Verhältnis, daß der Glaube gegenüber der religiösen Erfahrung das Prius ist, kann vor manchem Irrwege bewahren. Wo nämlich die Annahme gilt, daß der Glaube auf religiöser Erfahrung beruhe, da stellt sich so leicht das Mißverständnis ein, daß es sich dabei um Erfahrungen ganz besonderer Art, um ekstatische Erlebnisse, um eine physisch-hyperphysische Berührung mit transzendenten Realitäten handle. Diese Anschauung führt dann bei lebhaftem religiösem Verlangen zu oft gequälten Reizungen der Phantasie und schlimmen Täuschungen oder, wenn der gewünschte Erfolg sich nicht einstellen will, zu tiefen Depressionen des Gemüts. Wer dagegen erkannt hat, daß der Glaube ursprüngliche, nicht abgeleitete Gewißheit ist, wird sich und andere vor solchen seelengefährdenden Exerzitien zu hüten suchen.

Endlich befreit uns die Erkenntnis des religiösen Apriori von

einer Überschätzung der bloßen Geschichte, denn es stellt fest, daß alle lebendige Religion zuerst gegenwärtige Beziehung zu Gott sein muß und nicht irgendein Verhältnis zu Vergangenem. Freilich scheint diese Behauptung nun gerade das religiöse Apriori in den Augen jedes überzeugten Christen zu diskreditieren. Denn kein Christentum ohne die Person Jesu, und die Person Jesu gehört der Geschichte an. Das Christentum ist, so sagt man, eine geschichtliche Religion. Zweifellos liegt nun hierin manches, was gar nicht bestritten werden kann. In der Tat wurde Jesus erst geboren, als die Geschichte der Menschheit bereits Jahrtausende gedauert hatte, in der Tat kam das eigentümliche christliche Leben an einer bestimmten Stelle der Geschichte auf und war vorher nicht vorhanden, und wir können diese Tatsachen nicht einfach beiseite schieben, wie etwa ein Mathematiker oder Physiker eine sehr kleine Größe vernachlässigen kann, weil sie für die Entwickelung und das Ergebnis bedeutungslos ist. Aber nun machen wir auf der anderen Seite die merkwürdige Beobachtung, daß immer wieder versucht worden ist, das Christentum über die Beziehung zu der bestimmten Stelle in der Geschichte auszudehnen und seinen Inhalt unabhängig von der Zeit zu machen. Dem Paulus ist das Alte Testament ein Zeugnis für die Wahrheit seiner Verkündigung. „Abraham glaubte und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet.“ Christus ist der mitfolgende Fels, von dem die Juden auf ihrer Wüstenwanderung trinken. Augustin läßt den Gottesstaat im Anfang alles Geschehens begründet werden. Für Calvin ist Christus der Offenbarungsmittler auch im Alten Bunde. In all diesen Anschauungen ist das Christentum so alt wie die Welt. Sollen wir darin nur unnütze Spekulationen sehen, die wir am besten so schnell wie möglich los zu werden suchen? Es steckt doch wohl mehr darin, es kommt darin zum Ausdruck, daß das, was in Jesus Christus geschichtlich in die Erscheinung getreten ist, seinem Gehalt nach ewig ist. Das wird auch eine Überzeugung sein, die dem Christentum unveräußerlich ist. Ziehen wir andere Gebiete zum Vergleiche heran, so sehen wir, daß auch in der wissenschaftlichen Erkenntnis eine apriorische Wahrheit sich erst in einem bestimmten Augenblick der

Entwickelung erschließt, aber sofort tritt auch dabei hervor, daß diese Wahrheit nicht für heute und morgen gilt, sondern daß sie abgesehen von aller Zeit gilt. So liegt es auch hier: was wir als das religiöse Apriori gefunden haben, das ist in voller Klarheit hervorgetreten erst im Christentum, aber es erweist sich sofort auch dem, der es erfaßt, in seinem Ewigkeitsgehalt. In Wahrheit besteht keine Spannung zwischen dem Gehalt des Christentums und dem des religiösen Apriori. Es entsteht nur dadurch ein Schein der Verschiedenheit, daß man den gleichen Gehalt einmal allgemeiner und ein andermal sozusagen mit mehr historischer Färbung darstellen kann. Zur Erläuterung sei erlaubt, auf ein instruktives Beispiel aus der Geschichte der Theologie hinzuweisen. Schleiermacher wollte in seiner Glaubenslehre den christlichen Glauben darstellen. Aber er entwickelt den Gehalt der Religion zunächst als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl, ohne daß irgendein Hinweis auf Jesus erfolgt, und erst später wird durchgeführt, daß im Christentum alles auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung bezogen ist. Schon damals ist Schleiermacher der Vorwurf gemacht worden, daß er mit der Beschreibung der Religion als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl noch nicht das eigentümlich Christliche ausdrücke, daß er also an diesen Stellen seines Werkes nicht eine Darstellung des christlichen Glaubens gebe, wie es doch seine Absicht sei. Es hat sich damals darüber eine interessante Diskussion erhoben, die in Zeitschriften und Broschüren geführt wurde. Schleiermacher aber hat jenen Vorwurf nie gelten lassen, er ist stets überzeugt gewesen, daß er mit den Ausdrücken schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl und Erlösung durch Jesus dieselbe Sache bezeichnet hat. Denn die Erlösung durch Jesus ist ihm die Verwirklichung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls. Ohne die Erlösung wäre das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl gehemmt, bliebe es latent und könnte sich nicht aktualisieren, aber es ließe sich auch nicht sagen, was Erlösung wäre, wenn nicht verwirklichte schlechthinnige Abhängigkeit. Das ist in der Tat eine richtige Einsicht. Das Christentum und das religiöse Apriori sind wirklich ihrem Gehalt nach identisch. Durch das Christentum ist das religiöse Apriori für das Leben der

Menschheit zur vollen Klarheit gebracht, und indem Menschen Christen werden, erfassen sie eben damit das religiöse Apriori. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird einleuchten, wenn wir die Sprache der Schule durch die gewohntere religiöse Ausdrucksweise ersetzen. Vergegenwärtigen wir uns, daß wir als das religiöse Apriori die schlechthinnige Abhängigkeit und zwar als anerkannt bestimmten, und vergleichen wir damit die Verkündigung Jesu. Sie lautet, auf ihren kürzesten Ausdruck gebracht: das Reich Gottes ist herbeigekommen, oder genauer: die Herrschaft Gottes ist herbeigekommen. Aller Inhalt gipfelt also für Jesus in der Herrschaft Gottes. Wo aber die Herrschaft Gottes aufgerichtet ist, da besteht die anerkannte schlechthinnige Abhängigkeit. Das irdische Leben Jesu selbst ist die vollendete Herrschaft Gottes. Jesus unterwirft sich der Gottesherrschaft unbedingt, gehorsam bis zum Tode am Kreuze durch die menschliche Sünde. Weil Jesus die verwirklichte Herrschaft Gottes ist, darum hat Paulus so selten den Ausdruck: Herrschaft Gottes gebraucht und dafür immer auf Jesus Christus hingewiesen. Auch für Paulus ist der Inhalt der Religion unbedingte Herrschaft Gottes, schlechthinnige Abhängigkeit von Gott, darum gibt es für ihn kein Rühmen vor Gott, kein Recht eigener Leistung. So besteht die genaueste Übereinstimmung zwischen dem Christentum und dem religiösen Apriori, ja wir können sagen: der Inhalt des Christentums ist das religiöse Apriori.

In dem allen liegt nun eine Befreiung von der bloßen Geschichte und zwar in folgenden Beziehungen: 1. Der Inhalt des Christentums läßt sich nicht einfach aus den geschichtlichen Vorgängen ablesen. Es kann jemand die genaueste Kenntnis des in Betracht kommenden Geschichtsverlaufs haben und doch nichts vom Christentum verstehen. Denn was diese Geschichtsvorgänge religiös bedeutsam macht, ist etwas Unsichtbares. Was rein geschichtlich vorliegt, das ist nichts anderes als das menschliche Leben Jesu mit seinem tragischen Verlauf. Aber daß es sich dabei nun um das Eintreten Gottes in die Welt, um die Aufrichtung seiner Herrschaft, um die Überwindung von Sünde und Schicksal handelt, das versteht nur der Glaube, das vermag nur der zu fassen,

dem das religiöse Apriori aufgegangen ist. Erst dann wird diese Geschichte für uns religiös lebendig, wenn wir sie im Glauben ansehen. Die bloße Geschichte kann uns immer nur den Menschen Jesus zeigen. Niemals aber kann ein Mensch, und wenn wir ihm noch so hohe Prädikate beilegen, Objekt der Religion werden. Erst indem uns das menschliche Leben Jesu von wesenhaft Göttlichem umfaßt wird, gelangen wir zu einer religiösen Anschauung, die aber eben nicht mehr geschichtlich ist. Darum können wir von allen bloß historischen Untersuchungen keine Feststellung des Wesens des Christentums und noch weniger eine Erneuerung des religiösen Lebens erwarten. Das eigentlich Wesentliche ist immer ein Übergeschichtliches. 2. Die Erkenntnis des Apriori, des eigentlichen Wesensgehalts macht uns frei von der Beugung unter eine besondere geschichtliche Lage. Gegen die Zeit Jesu haben die Umgebungsverhältnisse wie auch die psychischen Verhältnisse sich mannigfach verändert. Es läßt also nicht einfach sich etwas in unsere Zeit übertragen, es werden uns nicht selbständige Entscheidungen abgenommen, sondern sie werden von uns gefordert. Aber was dabei uns bestimmen soll, ist genau dasselbe, was im Leben Jesu die Leitung hatte: die unbedingte Herrschaft Gottes, unsere völlige Unterwerfung unter Gott.

Mit alledem soll die Geschichte und die geschichtliche Forschung wahrlich nicht für etwas Geringwertiges erklärt werden. Die anschauliche Darstellung der historischen Wirklichkeit, ihre lebendige Vergegenwärtigung kann uns eine starke Hilfe werden, das eigentlich Religiöse zu erfassen, aber es kann doch davon nichts abgelassen werden, daß das eigentlich Religiöse ein Besonderes gegenüber der Geschichte ist.

So hat sich uns die Fragestellung, von der wir ausgingen, als fruchtbar erwiesen. Selbstverständlich ist die Kraft und Wahrheit der Religion unabhängig von dieser Art der Betrachtung. Die Religion selbst ist auch stets früher da, als derartige Entwicklungen. Unsere Auffassung unterscheidet sich durchaus von dem spekulativen Verfahren, das die Religion nicht voraussetzt, sondern erst aus dem Fortschreiten des dialektischen Prozesses hervorgehen lassen will. Hier war dagegen die Religion selbst die Grundlage,

und es handelte sich nur um eine erkenntnismäßige Erfassung ihres Gehalts. Die lebendige Religion ist gewiß immer die Hauptsache, aber die denkende Besinnung über ihren Gehalt ist doch wohl auch nicht ohne Wert [1]).

---

1) Die hier gebotenen Ausführungen machen in keiner Weise auf Vollständigkeit Anspruch. Von Wichtigkeit wäre z. B. eine Erörterung des Verhältnisses des religiösen Apriori zu dem wissenschaftlichen und ethischen. Auch ist der Gehalt der Religion mit der apriorischen Betrachtung nicht ausgeschöpft.

Rezensionen.

1.

Franz Steinmetzer, Dr. theol., Neue Untersuchung über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung. Ein Beitrag zur Erklärung des Buches Judith. Leipzig, Verlag von Rudolf Haupt, 1907. 158 S. 8°.

Während bisher von protestantischer Seite das Judithbuch gewöhnlich als eine Tendenzdichtung angesehen wurde, ist es das Bestreben zahlreicher katholischer Theologen gewesen, seinen Inhalt als geschichtlich zu erweisen.

Neuerdings hat auch ein vielgenannter protestantischer Gelehrter, der Assyriologe Hugo Winckler, einen nicht unbeträchtlichen historischen Kern annehmen zu müssen geglaubt und darüber in „Altorientalische Forschungen", 2. Reihe, 2. Band, S. 266 ff. (1899) berichtet.

Danach „liegt es" zunächst „auf der Hand", daß dem Nebukadnezar und Arphaxad im ersten Kapitel entsprechen Kyros und Astyages. Des weiteren sind aber hinter Nebukadnezar — Arphaxad auch die feindlichen Brüder Assurbanipal — Schamasch-schum-ukin zu finden. Endlich hat noch eine dritte Zeit „ihren Niederschlag in der Erzählung zurückgelassen", die Zeit des Hohenpriesters Jojakim, nicht lange nach der Rückkehr aus dem Exil.

Hugo Winckler hat allerdings in der genannten Abhandlung diesen, sich auf historischem Gebiete haltenden Mutmaßungen noch solche mythologischen Inhalts angeschlossen, wie z. B. die (S. 274 f.): „Nabal findet seinen Tod infolge der Trunkenheit, auch Holofernes betrinkt sich (12, 20). Damit ist die Identität von Nabal und Holofernes mit Orion erwiesen, der sich auch betrinkt."

Von Gedanken letzterer Art hält sich Steinmetzer fern, die historischen aber hat er sich zu eigen gemacht und viel Fleiß und Scharfsinn darauf verwendet, sie in umfassender Weise zu begründen und weiterzuführen.

Was gleich das Letztere betrifft, so findet er — und das wohl mit dem meisten Rechte —, daß noch eine vierte Zeit ihre Züge der Erzählung aufgeprägt hat, nämlich die makkabäische. Steinmetzer unterscheidet infolgedessen vier Perioden der Textentwicklung und versucht diese durch Quellenscheidung aufzudecken. Dadurch, meint er S. 60, „ist dem Exegeten der einzige und letzte Ausweg gegeben, der ihm erlaubt, an der Geschichtlichkeit der Juditherzählung festzuhalten, da alle anderen versuchten Wege sich als völlig ungangbar erwiesen haben". Die Arbeit der Quellenscheidung bezeichnet er als „durchaus nötig".

Schon hier kann ich den Widerspruch nicht unterdrücken, indem ich die Darstellung der Judithgeschichte — ich spreche immer von der in den LXX-Handschriften — als eine im wesentlichen einheitliche ansehen muß. Der von Steinmetzer z. B. zwischen „der ebenso bekannten, wie gefürchteten Stelle" 5, 18 und Versen wie 4, 2. 13. 14 behauptete „unvereinbare Widerspruch" ist für mich wenigstens unerfindlich.

Aber auch von der Geschichtlichkeit des Inhalts haben mich Steinmetzers Argumentationen nicht überzeugen können. Gewiß sollen geringfügige „historische Anklänge" nicht geleugnet werden. Der Verfasser unseres Tendenzromans hat z. B. in bezug auf die für seine Darstellung erforderlichen Namen Anleihen bei der Geschichte gemacht. So heißen Holofernes und Bagoas zwei Feldherren des Artaxerxes Ochus, unter dessen Regierung die Judenschaft zu leiden hatte. Aber andrerseits ist ihm offenbar Nebukadnezar, wie im Danielbuch, nur der Typus des judenfeindlichen, heidnischen Herrschers, und ebenso durchsichtig ist der Name seiner Heldin Judith.

Die Ereignisse, welche den Hintergrund des Judithabenteuers bilden, nämlich ein Kampf zweier Herrscher jenseits des Eufrat miteinander und ein Kriegszug eines transeufratensischen (in unserem Sinne) Königs, bzw. seines Feldhauptmanns gegen Völker des Westlandes, sind nicht sehr selten in der vorderasiatischen Geschichte, und es genügten die nicht gerade glänzenden historischen Kenntnisse unseres Autors, um aus ihnen eine Staffage für das Hauptereignis seines Buches herzurichten. Will man nun die Frage aufwerfen, an welchen Kampf, bzw. Kriegszug der Verfasser gedacht haben mag, so treten der Beantwortung enorme Schwierigkeiten entgegen, die in der Verworrenheit der historischen und geographischen Angaben, wie in der teilweisen Entstellung der überlieferten Namen liegen. Hier kann man nur unter Anwendung von Gewalt, wie es Winckler getan und Steinmetzer ihm nachgemacht

hat, zu einem Resultat gelangen, einem Resultat von recht zweifelhaftem Wert. Aber selbst wenn es möglich werden sollte, hier ein für alle annehmbares Ergebnis zu gewinnen, so wäre damit der Nachweis der „Geschichtlichkeit der Juditherzählung", den sich Steinmetzer als Ziel gesetzt hat, auch noch nicht geführt.

Breslau. **Max Löhr.**

2.

W. Staerk, Lic. Dr., Privatdozent in Jena, **Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan sprachlich und sachlich erklärt.** Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag 1907. 39 S. 8°. Preis: 1 Mk. [Auch unter dem Titel: Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann.]

Unter den Papyrusfunden des letzten Jahrzehnts sind die obengenannten jüdisch-aramäischen von Assuan (dem alten Syene beim ersten Nilkatarakt, gegenüber der Nilinsel Elephantine mit der ägyptischen Festung Jeb) von höchstem Interesse. Gefunden 1904, wurden sie teils (5½ Stück) von Mr. Robert Mond, teils (3½ Stück) von Lady Cecil erworben und an das Museum in Kairo geschenkt. Ein Stück erwarb die Bodlejana in Oxford. Mr. Mond veranlaßte mit großer Opferwilligkeit eine musterhafte Publikation dieser Papyri (Aramaic Papyri discovered at Assuan, ed. by A. H. Sayce with the assistance of A. E. Cowley and with appendices by W. Spiegelberg a. Seymour de Ricci. London 1906. 79 S. Text u. 27 phototypierte Tafeln. 21 sh.). Sayce verfaßte die Einleitung, Cowley besorgte mit musterhafter Sorgfalt die Entzifferung nebst Übersetzung, Kommentar, Wort- und Namenregister, Chronologie und Numismatik; Spiegelberg erklärte die ägyptischen Namen, de Ricci fügte eine fast erschöpfende Bibliographie über alle ägyptisch-aram. Papyri und Ostraka bei. Die Texte sind fast durchweg sehr gut erhalten. Nach einer Angabe sollen sie (alle?) in einem Tonkrug, nach Sayce in einer hölzernen Büchse gefunden worden sein.

Durch das vorliegende Büchlein Staerks wird diese hochwichtige Publikation dem deutschen Leser in überaus bequemer (Quadratschrift) und billiger Form zugänglich gemacht, und Lic. Staerk hat sich damit den Dank aller für diese Literatur Interessierten verdient. Die von ihm beigefügte Vokalisation schließt sich tunlichst dem Biblisch-Aramäischen an.

Die hohe Wichtigkeit dieser Funde beruht 1) auf der genauen Datierung. Überall steht voran Tag und Monat nach dem jüdischen und ägyptischen Kalender und das Regierungsjahr des regierenden persischen Königs (Xerxes, Artaxerxes I., Darius II.). Danach umspannen die zehn Papyri die Zeit von 471 bis 411. — 2) auf dem Sprachlichen. Als gerichtliche Urkunden sind sie offenbar zugleich sichere Zeugnisse für die damalige Gestalt des auch im persischen Reiche (wie vorher im babylonischen) als Gerichts- und Handelssprache herrschenden Aramäisch. Staerk zählt S. 38 f. 54 Wörter auf, die nicht aus dem Biblisch-Aramäischen zu belegen sind. — 3) auf den Aufschlüssen über eine im 5 Jahrh. v. Chr. in Oberägypten vorhandene und blühende jüdische Diaspora. Eine solche stammt also nicht erst aus den Zeiten der Ptolemäer. Allerdings stammen die Urkunden nur aus zwei Familien in zwei Generationen, aber die Namen der Zeugen beweisen für eine Anzahl anderer Juden (auch „Aramäer" genannt) als Grundbesitzer, Händler und persischer Söldner. Es lag nahe, ihr Einströmen mit der persischen Eroberung (525) in Verbindung zu bringen. Aber schon Jer. 44, 1 weiß von Juden in Pathros (Oberägypten), und schließlich liegt selbst die Herleitung dieser Diaspora aus dem Reiche Israel (nach der Zerstörung 722?) nicht außer dem Bereich des Möglichen. Man hat dafür teils gewisse Namensformen, teils Tatsachen geltend gemacht, wie das bei jüdischen Exulanten schwer denkbare Schwören vor Gericht bei ägyptischen Göttern, wenn der Gegner ein Ägypter war, und die zweimalige Erwähnung einer agûrā, d. i. höchstwahrscheinlich ein Tempel, nicht bloß ein Altar. Dieser Tempel hätte allerdings ein Seitenstück an dem jüdischen Tempel zu Leontopolis. — 4) auf dem Einblick in hochentwickelte, z. T. sehr komplizierte Rechtsverhältnisse. Schon die äußere Form dieser Urkunden: die Datierung, die genauen Personalien, die Nennung des Schreibers und die eigenhändige Unterschrift der Zeugen, die Versiegelung und Signierung (bei dreien sind noch die Siegel erhalten) erinnert uns vielfach an modernste Rechtsurkunden. Nicht minder gilt dies vom Inhalt. Es ist erstaunlich, was da alles für Eventualitäten (z. B. bei Kontrakten zwischen den nächsten Verwandten!) in Betracht gezogen werden. Fast überall handelt es sich dabei um das Eigentumsrecht an Grundstücken, einmal auch um die Auflösung einer Handelsgemeinschaft und einen Heiratskontrakt. Nicht mit Unrecht bemerkt Staerk, daß der Inhalt vorwiegend für eine „sehr streit- und prozeßsüchtige Gesellschaft" beweist.

Halle a. S. **Kautzsch.**

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

König Saul.

Von

Lic. theol. **Eberhard Baumann**, Pastor in Plön.

Einer der für das religiöse Leben des israelitisch-jüdischen Volkes kräftigsten Gedanken war die messianische Erwartung, die Hoffnung auf einen König, der als Gottes Stellvertreter die Gottesherrschaft auf Erden aufrichten würde. Der Gedanke wurzelt ohne Frage in der dem ganzen alten Orient eigentümlichen Anschauung vom Parallelismus der niederen und oberen Welt, hier speziell vom Parallelismus zwischen dem göttlichen und menschlichen König, vom letzteren als dem Sohne oder Repräsentanten der Gottheit. Aber der messianische Gedanke hat sich doch mit der Eigenart der israelitisch-jüdischen Religion in einzigartiger Weise verbunden. Es ist danach hochinteressant, dem Werdegang der messianischen Erwartung in Israel nachzugehen und den Fragen zu begegnen, die hierbei entstehen. Eine von diesen Fragen lautet: Wie hat sich das Volk, das den Glanz der Zukunft in einem gottgesandten Könige verkörpert sah, zur bestehenden Institution des Königtums gestellt, das in seiner Mitte war? Es mag hier auf sich beruhen bleiben, wie weit die Behauptung berechtigt, bzw. der Nachweis gelungen ist, daß die Propheten aus der klassischen Zeit der israelitischen Religion, die reinsten Vertreter der israe-

litischen Religion, den messianischen Gedanken nicht hätten vertreten können, weil ihnen Gott selber und ausschließlich König war. Sicher ist, daß die Anschauungen, wie über den idealen König der Zukunft, so über die empirischen Könige der Gegenwart und Vergangenheit zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kreisen des Volkes sehr verschieden gewesen sind. Und diese Verschiedenheit der Betrachtungsweise hat auch in der Darstellung des ersten israelitischen Königtums einen Niederschlag gefunden, der uns auf den Blättern des ersten Samuelisbuches erhalten ist. Sie zeigt sich besonders in der Schilderung der Motive, die zur Gründung des Königtums, wie der Ursachen, die zum Untergang der Herrschaft Sauls geführt haben, und gibt sich in zwei Erzählungsreihen kund, die, von einem pietätvollen Verarbeiter recht lose und leicht löslich ineinander verflochten, sachlich schwer oder überhaupt nicht miteinander zu vereinigen sind.

Nach der einen hätte Samuel den Wunsch des Volkes, einen König zu besitzen, als heidnischen Abfall von Gott, als einen Verstoß gegen die Theokratie empfunden, aber doch wohl oder übel erfüllt, freilich nur, um zeit seines Lebens den König mit Warnen und Strafen in Unmündigkeit zu erhalten. Deutlich ist ihm hier eine Rolle zugeschrieben, wie sie das Prophetentum späterer Zeit dem Königtum gegenüber angestrebt hat.

Nach der anderen Erzählung entstand das Königtum als Retter aus höchster nationaler Not und Schmach, wurde der siegreiche Held als Mann Gottes erkannt, nicht nur vom Kriegsvolk, sondern vom Propheten selbst, der ihn sogar schon zuvor zu seinem Beruf aufgerufen und geweiht hatte.

Es kann aus literarhistorischen und sachlichen Gründen gar nicht zweifelhaft sein, welcher Darstellung der Vorrang gebührt. Während die erstgenannte die trüben Erfahrungen späterer Zeiten zum Ausdruck bringt, spiegelt sich in der letzteren nicht nur die ursprüngliche Auffassung, sondern der wirkliche Hergang der Dinge in köstlicher Frische und Anschaulichkeit. Sehen wir ihn vornehmlich darauf hin an, welche Umstände zur Entstehung und anderseits zum Zerfall von Sauls Königtum geführt haben.

Nach dem vernichtenden Schlage bei Aphek, der Israel sein nationales Palladium, die Lade, und höchstwahrscheinlich zugleich sein Zentralheiligtum, Silo, kostete, lag die Hand der Philister schwer auf dem Volke, das ganze Westjordanland bis zur Jisreelebene, das Gebirge nicht ausgenommen, war in der Hand der Feinde, die ihre Herrschaft durch wohlverteilte Militär- und Beamtenposten, sowie durch das Verbot der Waffen zu behaupten wußten. Nach wie vor blieb die heilige Lade im Bereich der Philister. Denn die ganze Gegend von Ḳirjat jeʿarîm (vermutlich dem heutigen abū ṛōsch oder el ḳarje) bis gegen die Höhen des Gebirges war nach Zerreibung des kleinen Stammes Dan bei Ṣārʿā und Eschtāōl Philistäa einverleibt. Und die Bewohner eben dieser Gebiete werden es sein, die wir als israelitische Gefolgsleute im philistäischen Heere gegen Saul antreffen. Die Befreiung vom Joch, die Samuel nach 1 Sam. 7 bei Eben-ʿezer erfochten hätte, zerfällt in nichts oder schrumpft auf das Minimum eines ganz unbedeutenden und vorübergehenden Erfolges zusammen. Es schien, als wollte das geschwächte Volk im Vasallentum gleichgültig verharren.

Aber durch Reibung entsteht Elektrizität. Wie schon früher der Funke nationalreligiöser Begeisterung dort aufgesprungen war, wo der Druck am schwersten empfunden wurde (am Tabor in der Jisreelebene unter Barak und Debora, zu Mizpa in Gilead durch Jephtha, zu Ophra in Manasse durch Gideon), so auch jetzt in dem Gebiet, das der philistäischen Gewalt am nächsten ausgesetzt war, im Stammgebiete Benjamin. — Juda, damals noch zu abgeschlossen und abgesondert, wurde von den derzeitigen Stürmen kaum berührt.

Reibung erzeugt Elektrizität. Das Vorhandensein eines philistäischen Statthalters und Zwingherrn — der Ausdruck 1 Sam. 13, 3, vgl. 10, 5, ist wohl so zu deuten — zu Gibea Gottes wird die Ursache gewesen sein, daß gerade hier eine Genossenschaft von Nebiim, d. h. von Ekstatikern, ihr Wesen trieb. War sie gleich für die Philister gefährlich, weil ihre Erregung nationaler Art war, so schützte doch ihr religiöser Charakter vor dem Eingreifen des Zwingherrn. Auch blieb es innerhalb dieser Schar bei den

bloßen Zufällen und Zuständen der Ekstase, bis ein junger Fellach, aus Ṣēlaʿ in Benjamin (2 Sam. 21, 14), einem uns völlig unbekannten und (nach 1 Sam. 9, 21) auch wahrscheinlich ganz unbedeutenden Ort, durch Gibea kam und von der Raserei dieser Taumler ergriffen wurde. Die Leidenschaft, die in den berufsmäßigen Ekstatikern wirkungslos verpuffte, zeitigte im Innern des tatkräftigen Bauern eine mächtige Initiative, die sich in entsprechendem kühnem Handeln offenbarte. So wurde die Begegnung Sauls mit den Gibeapropheten die Geburtsstunde seiner Königsherrschaft. Man empfand allgemein, soweit man Saul kannte, diesen Vorfall als etwas höchst Verwunderliches: „Saul unter den Propheten", d. h. der nüchterne, auf die alltäglichen Dinge gerichtete, um Acker und Vieh sorgende Bauernsohn plötzlich vom Taumel religiös-nationaler Leidenschaft ergriffen! So ging es von Mund zu Mund. Und alles schüttelte den Kopf.

Man hat später dem Wort: „Saul unter den Propheten" einen verächtlichen Sinn unterschieben wollen und es auf andere Situationen bezogen. Mit Unrecht, die Propheten jenes Schlages erschienen zwar als wunderliche Gesellen, immerhin aber als Gotterfüllte und Gottgeweihte. Und so hat die alte Zeit in der Begegnung Sauls mit den Propheten von Gibea Gottes das Zeichen für den göttlichen Ursprung seines Königtums gesehen.

Freilich das Überraschende und Geheimnisvolle des Ereignisses reizte dazu, Erklärungen dafür zu finden. Und da erkannte man bald, daß Saul, schon ehe er von der Leidenschaft zu Gibea ergriffen wurde, durch andre Erlebnisse vorbereitet worden war. Davon weiß uns die Erzählung zu berichten, die Saul die entlaufenen Eselinnen seines Vaters suchen und eine Salbung zum Könige finden läßt. Wenn der Seher Samuel, den er nach dem Verbleib der Eselinnen fragte, ihn als Gast beim Opfermahl mit dem besten Stück des Opfertieres bedachte und die geheimnisvolle Salbung an ihm vornahm, wenn auf dem Heimwege nach Samuels Vorhersage Bethelwallfahrer ihm geweihte Brote spendeten und die Gibeapropheten ihn in ihren Kreis schlossen, so mußte Saul allen diesen Anzeichen entnehmen, daß er ein Mann göttlicher Sendung und göttlichen Berufes sei, dem darum auch die göttli-

chen Ehren gebührten. Und mehr noch: man hat etwas Bedeutsames darin gesehen, daß Saul an dem Grabe Rahels, der Stammutter der Josephstämme, vorüberkam. Wie hätte er nicht von nationalem Gefühl ergriffen werden sollen? Man hat vor allem den Finger darauf gelegt, daß der erste Gedanke zum Königtum Sauls von dem Manne ausgegangen ist, der nach dem Fall Silos das geistige Erbe Silos vertrat und hütete, den Eifer für die Ehre und Macht des Gottes Israels.

Eine Bestätigung dafür, daß die Entstehung des Saulischen Königtums sich in der Tat so vollzogen hat, wie hier angedeutet ist, können wir darin sehen, daß nachher Silos Priester in Sauls Gefolge sind, und daß er im Namen Jahwes der Heerscharen gegen das Zauberwesen und gegen den kanaanitischen Einschlag im Volke geeifert hat. Sein Königtum ist, was die Schilderung seiner Entstehung sagen will, ein theokratisches gewesen, das die besten Traditionen Israels aufgriff und fortzusetzen willens war.

Es dürfte hier der Ort sein, in möglichster Kürze auf die Frage einzugehen, wo sich die geschilderten entscheidenden Vorgänge abgespielt haben, wo Saul dem Samuel begegnete und wo Gibea Gottes zu suchen ist. Beides würde aus der Erzählung von seiner Wanderung zur Genüge hervorgehen, wenn uns die beim Hinweg genannten Landschaften Schālischā, Schaălīm und Sūph sonst bekannt wären, und wenn die beim Rückweg genannten Punkte, das Grab Rahels und der Baum Thabor, festständen. Indessen ist doch so viel klar, daß sich Saul von seiner benjaminitischen Heimat aus nordwärts gewandt hat, da er durchs Gebirge Ephraim streift. Damit stimmt, daß er auf der Rückkehr nahe bei Bethel vorüberkommt und den Deborahbaum berührt, den wir im Baum Thabor wiedererkennen dürfen. Dieser aber stand zwischen Bethel und Rama (er-rām). Es dürfte hieraus weiter zu schließen sein, daß Saul nicht auf der Wasserscheide, sondern auf dem östlichen Wege über eṭ-ṭaijibe und der diwān zurückkehrte und erst südlich von Bethel auf die Kammstraße kam. Dann aber haben wir den Platz der Begegnung mit Samuel und somit auch das Land Sūph nicht an den westlichen Abhängen des Gebirges Ephraim, sondern nördlich oder nord-

nordöstlich von Bethel, d. h. in der Gegend von Silo (Sēlūn) zu suchen. Es liegt nahe, das Rama, das nach der einen großen Geschichtsquelle Samuels Wohnsitz ist, mit seinem Geburtsort Ramathaim Sōphīm zu identifizieren, also den Geburtsort wie den späteren Wohnsitz als ein und denselben Platz in Silos Nähe zu suchen. — Und wo lag Gibea Gottes, das bei Erwähnung der Ermordung des philistäischen Statthalters einfach Gibea genannt wird? Die an sich ziemlich verwickelte Frage vereinfacht sich sehr, wenn unter Gibea Gottes Gibea Sauls zu verstehen ist, die Stadt, wo Saul später residiert. Dafür sprechen in der Tat starke Gründe. Gibea Gottes, wo der philistäische Statthalter saß, war ohne Frage ein strategisch bedeutender Punkt. Von dem Platz, den sich Saul zum Königssitz erkor, wird ein gleiches gelten müssen. Was ist zudem natürlicher, als daß der Ort, wo der erste kühne Schlag gegen die Philister geschehen war, die Ermordung des philistäischen Beamten, wo auch die Begeisterung über Saul gekommen war, für alle Folgezeit mit dem Namen Sauls verknüpft blieb?

Bedenken gegen diese Gleichsetzung bestehen nur dann, wenn man Gibea Sauls auch als seinen Heimatsort versteht. Dann wäre es auffallend, daß Samuel ihn nicht als solchen, sondern als „Gotteshügel" bezeichnet. Aber das Erbbegräbnis der Familie Kīsch, also doch auch wohl der Sitz derselben, befand sich zu Ṣēlaʿ. Saul bezeichnet zudem seinen Clan als einen kleineren, was man vom Clan von Gibea Gottes kaum annehmen dürfte. Ist aber Gibea Gottes = Gibea Sauls, so brauchen wir ersteres nicht appellativ als Gotteshügel zu fassen und in Ortsnamen zu suchen, die diesen Sinn haben. Das heutige Ramallah bei el-bīre ist undenkbar, weil, wie wir sahen, Saul bei seiner Rückkehr von Samuel sich an Bethel vorüber weit südlich begibt. Zudem liegt es kaum noch im Stammesgebiet des alten Benjamin. Rama — der Name bedeutet „Hügel" wie Gibea — liegt zwar gerade in der Linie des Weges über den Deborahbaum, den Saul vermutlich zurückkehrte, wird aber im Alten Testament nur Rama genannt und nicht anders. Bliebe zu erwägen, ob Gibea Gottes bzw. Sauls mit Gebaʿ (Gibea) Benjamin (dem heutigen ǧebaʿ)

oder etwa mit Gibeon (dem heutigen eǧ-ǧīb) gleichzusetzen ist. Aber Gibeon, gegen das Saul im Namen Jahwes geeifert hat, wird nicht der Platz der Jahwepropheten gewesen sein, deren Geist ihn überkam, war auch kein strategisch günstiger Punkt. Von Geba Bejamin aber wird Gibea Sauls Jes. 10 deutlich unterschieden. Wir bleiben am besten auf der Höhe der Wasserscheide im Süden des Stammgebietes von Benjamin. Und da hebt sich, von welcher Seite man auch kommt, eine Kuppe die ganze Gegend beherrschend mächtig heraus, der bekannte, schon von Jerusalems Neustadt aus sichtbare tell el fūl, den schon Valentiner und Robinson als Ort von Gibea Sauls vorgeschlagen haben. Und so mögen uns seine altersgrauen Steine, die unter den Trümmern des vermutlichen Kreuzfahrerturmes liegen, Zeugen sein von den ersten großen Siegen und dem ersten Königsglanz des geeinten Israel.

Scheinbar nüchtern, wie er gegangen, kehrte Saul in seinen Heimatort und sein Vaterhaus zurück. Aber sein Gesichtskreis war nicht mehr der beschränkte und seine Gesinnung nicht mehr die alltägliche des Fellachen. Er empfand jetzt des Volkes Ehre als eigne und Gottes Sache als die seine. Nur die Gelegenheit fehlte, die ihn zur Tat rief. Aber sie kam. Von einem ammonitischen Belagerungsheer aufs äußerste bedrängt, schickte die israelitische Stadt Jabes in Gilead, deren Name uns noch im w. jābis erhalten sein dürfte, Boten um Hilfe herüber über den Jordan. Nach langem vergeblichem Werben kamen sie auch in Sauls Ortschaft. Während andere ängstlich klagten, kam über ihn der Geist Jahwes, der Ingrimm über jene Not wie diese Schwäche. Fortgerissen von heiliger Leidenschaft zerstückte er ein Paar von seinen Ochsen, mit denen er vom Felde kam, und rief durch Versendung der Stücke das Volk rings im Land zum heiligen Krieg zugunsten von Jabes. Es werden nicht allzu viele Streiter gewesen sein, die sich ihm zum Zuge gegen die Ammoniter anschlossen, jedenfalls sehr viel weniger als die 600 Mann, mit denen er später den Philistern gegenüberliegt. Es mußte ein Unternehmen sein, das sich dem überwachenden Auge der Philister entzog, und es war das Unternehmen eines bisher unbekannten Mannes, der lediglich

durch das Beispiel seines Mutes und seiner Tatkraft mit sich fortriß. Aber Begeisterung und fester Wille ersetzten, wie so oft, was an äußerem Vermögen fehlte. Ein unerwarteter, rascher Handstreich verwirrte die sicheren Belagerer und erreichte, was erbeten und versprochen war. Wie ein Lauffeuer ging die Kunde von diesem Siege durch Israels Gaue. Und da geschah, was in der Luft lag: Saul der Held wurde zum König ausgerufen. Es ist kaum zutreffend, wenn Samuel das Wort in den Mund gelegt wird: Kommt, laßt uns gen Gilgal gehen und das Königreich daselbst erneuern, da es im siegreichen Heere zu Jabes gefallen ist. Es war vielmehr des Volkes Entschluß, der mit Samuels prophetischer Salbung zusammenklang. Mit Unrecht ist meines Erachtens das Wort von der Erneuerung des Königtums selbst angefochten worden. Es hatte an Ansätzen zu einem ganz Israel umfassenden Königtum nicht gefehlt. Wenn der Benjaminit Ehud nach Ermordung des Moabiterkönigs Eglon auch keine Stammesherrschaft ausgeübt, Jephtha von Mizpa aus wohl über Gilead geherrscht hat, aber ohne königliche Würde, so wissen wir doch von dem Stammeskönigtum in Ophra-Sichem und der kurzlebigen Dynastie Gideon-Abimelech. Man fühlte, daß eine Einigung und Kräftigung des Volkes nicht ohne eine Königsherrschaft zu erringen war. Wieder gab es jetzt eine Gelegenheit zu festerem Zusammenschluß, um so mehr, als noch viel zu tun war. Jabes war durch eine spontane Tat gerettet, Israel selbst seufzte noch unter schwerem Joch. Der erste Erfolg trieb dazu, das Schwerere und Gefährlichere zu wagen. Dazu bedurfte es der Sammlung, zur Sammlung aber des leuchtenden, magnetisch wirkenden Mittelpunktes. Und so wurde von der siegreichen Schar der König proklamiert.

Wo? Im Gilgal, nicht etwa zu Mizpa, wie der spätere Bericht glauben machen will. Der Gilgal hat überhaupt in dem Leben Sauls eine große Rolle gespielt. Aber um welchen Gilgal, welchen heiligen Steinkreis handelt es sich? Die Frage, ob es neben dem Gilgal in der Jordanaue noch einen anderen von ähnlichem Ruf auf dem Gebirge Ephraim gegeben hat, kann uns hier nur dann berühren, wenn dieser Gilgal sich in unmittelbarer

Nähe Sichems befunden haben sollte. So meint Schlatter. Es ist ein bestechender Gedanke, daß Saul von Jabes nach dem Heiligtum von Sichem gezogen ist, wo vor ihm Abimelech gesalbt worden war, dessen Königtum er dann also ausdrücklich erneuert hätte, und wo später die Volksversammlung Rehabeam verwarf und Jerobeam I. erwählte. Bestechend, weil Sichem dem w. jâbis gerade gegenüber liegt und leicht zu erreichen war, bestechend, weil Saul von Benjamin darauf sehen mußte, die Hauptstämme Ephraim und Manasse und damit den ausschlaggebenden und führenden Kern des Volkes an seine Fahnen zu binden, bestechend endlich, weil Sichems große Ebene, als ein bequemer und strategisch günstiger Sammelplatz für kriegerische Operationen erscheint.

Aber das berühmte Heiligtum bei Sichem, wo Abimelech gesalbt worden war und auch sonst das Volk sich versammelte, war der More-Baum. Von einem Gilgal bei Sichem ist nie unmißverständlich die Rede. Es ist also nicht recht glaubhaft, daß die Ruinen ǵūleǵīl östlich der nördlichen Ebene auf einen irgend berühmten Gilgal zurückweisen. Zudem, wenn auch Saul das manassitisch-ephraimitische Königtum erneuern wollte, war er doch nicht an einen bestimmten heiligen Platz gebunden. David wird zu Hebron, Adonia am Stein Socheleth, Salomo am Gichon gesalbt. Außerdem werden wir uns auch den Norden des Gebirges in den Händen der Philister zu denken haben, sodaß also eine Heeressammlung an solch offenem Platze wie der Ebene vor Sichem höchst unwahrscheinlich ist, ganz abgesehen davon, daß die Kriegslage zu Beginn des Kampfes die Front der Philister bei Michmas gegen Süden gerichtet zeigt, wo Saul ihnen gegenübersteht.

Es wird vielmehr so gewesen sein, daß Saul von Jabes das Jordantal abwärts ziehend, statt sofort beim w. el ḳelt nach Hause zurückzukehren, das fast am Wege liegende Heiligtum bei Jericho, die Stätte des ersten israelitischen Heerlagers, den Ausgangspunkt der glorreichen Landeseroberung, aufsuchte, um hier, wo die Erinnerungen an die Großtaten der Vorzeit lebendig wurden, zum Schlage gegen die Unterdrücker auszuholen.

Das alles konnte sich insgeheim vor den Philistern vollziehen, da es in der Tiefe des Jordantales vor sich ging. Da aber geschah etwas Unerwartetes: erfüllt von Sauls Sieg und Salbung ließ sich sein Sohn Jonathan (wenn nicht Saul selbst) zu einer raschen Tat hinreißen: er erschlug den philistäischen Statthalter zu Gibea Gottes. Nun war der Würfel gefallen. Die Philister zogen eine Truppenmacht zusammen, um den Frevel an den Landesbewohnern zu strafen, die nun eilig die Täler nach Osten in die Jordanaue oder bis ins Ostjordanland hinabflohen oder sich in Höhlen und Schluchten verbargen.

Es war für Saul günstig, daß die Flucht zum Jordan ihm natürlichen Zuzug verschaffte zur Vermehrung seiner Schar, ungünstig, daß die Einnahme des Gebirges und die Vertreibung des Feindes vom Gilgal, aus der Tiefe des Jordantales her, eine schwere Aufgabe war. Wir sehen ihn dann auch nach einiger Zeit zwar ziemlich auf der Höhe des Gebirges im Besitz von Westbenjamin, aber südlich der großen Schlucht des Wadi eṣ-Ṣuwēnīt in Geba festliegen, während die Philister in Michmas gegenüber das ganze Gebirge Ephraim behaupten, weithin im Lande plündern und das Volk in Schrecken halten. Bisher waren sich die Ereignisse im ganzen rasch gefolgt: Sauls Begegnung mit Samuel, mit den Propheten zu Gibea, die Befreiung von Jabes und die Königswahl zu Gilgal. Und es ist kaum angängig, sich zwischen dem Erlebnis von Ramathaim und Gibea Gottes einerseits und den Taten Sauls anderseits einen langen Zeitraum zu denken, obwohl Saul bei der Begegnung mit Samuel ausdrücklich als ein junger (unverheirateter) Mann bezeichnet wird, der noch unter dem Vater steht, zu Beginn des Krieges aber schon einen völlig erwachsenen Sohn hat. Wie dem auch sei, die Überlieferung meldet, daß Saul durch die Keckheit seines Sohnes und durch einen Schrecken, den Jahwe unter den Feinden anrichtete, einen herrlichen Sieg erfocht, der ihm den Kern des Landes in die Hände gab, zugleich aber auch, daß der Sieg kein vollständiger war, weil er nicht ausgenutzt wurde. In der Folge errang Saul Erfolge gleich dem zu Michmas, aber keinen endgültigen und durchschlagenden Erfolg. Deutlicher als alles andere redet uns ein

kurzer und trockner Satz von der schweren, erfolglosen Mühsal seiner Arbeit: „Und der Krieg gegen die Philister war hart und schwer, solange Saul lebte.“ Nach einiger Zeit erscheint der kraftvolle Saul, wie schon zu Geba' unter dem Granatbaum, wo Jonathan die Seele des Kampfes ist, so auch später im Eichgrunde bei Sōkō und 'Azēka, wo David die Ehre Israels und Jahwes rettet, als müder, zag gewordener Mann. Und der anfangs begeisterte Held verzweifelt schließlich an jedem glücklichen Ausgang, ehe auf den Bergen Gilboas der letzte Schlag gegen sein Königtum und sein Leben fällt.

Wir fragen: Welches mögen die Gründe gewesen sein, daß Sauls Werk diesen traurigen Ausgang nahm? — Schon Israels Geschichtschreibung hat viel darüber gegrübelt, um so mehr, als sich alle Folgezeit mit Sauls Gestalt liebevoll beschäftigt hat. Entsprechend der religiösen Denkweise der Zeit gab es nur eine Antwort: dem ungeheuren Unglück mußte eine ungeheure Schuld zugrunde liegen. Jahwe konnte nicht segnen, weil er schwer beleidigt war. Man hat, wieder ganz entsprechend der herrschenden Denkweise, Sauls Schuld in kultischen Verstößen gesehen, nämlich darin, daß er zu Gilgal eigenmächtig ein Opfer vornahm, das von Samuel hätte dargebracht werden sollen, oder darin, daß er nach Besiegung der Amalekiter den Bann an ihnen nicht vollständig ausführte.

Wir sehen, die Erklärung ist schwankend und zwiespältig. Sie ist aber auch wenig zuverlässig, weil der König nach altisraelitischen Begriffen zur Ausübung des Kultus durchaus berechtigt und qualifiziert war. Nach dem Siege von Michmas baut Saul einen Altar und leitet die kultische Schlachtung des Beuteviehes. Sodann, weil Saul nach allem, was wir sonst hören, von einer peinlichen religiösen Gewissenhaftigkeit beseelt gewesen ist, einer Gewissenhaftigkeit, die den ahnungslosen Frevel des eigenen Sohnes an diesem unbarmherzig zu sühnen entschlossen war und für Jahwes ausschließliche Rechte alles tat, ohne Bedenken zu kennen. Es ist im Gegenteil recht wahrscheinlich, daß Saul gerade durch übertriebene religiöse Gewissenhaftigkeit und Ängstlichkeit, sowie durch seinen starken religiösen Eifer sich um den besten Erfolg seines

Handelns und Ringens gebracht hat, daß es noch öfter nach Jonathans Wort gegangen ist: „Weil das Volk heute nicht von der Beute seiner Feinde hat essen dürfen, so ist auch die Niederlage der Philister nicht völlig geworden." Wieviel Abbruch mag sein Eifern gegen das kanaanitische Gibeon seiner Volkstümlichkeit getan haben!

Etwas Wahres dürfte freilich den Erzählungen vom voreiligen Opfer zu Gilgal und von der Verschonung Agags zugrunde liegen. Es läßt sich denken, daß der königliche Beruf andere Maßnahmen eingab, als die Propheten sie wollten oder meinten, und daß daraus eine Spannung zwischen König und Prophet entstand. Aber diese reicht doch zur Erklärung des großen Mißerfolges nicht entfernt aus.

Moderne Interpreten wollen darum den Grund in einer kurzsichtigen Haus- und Stammespolitik sehen, die Saul getrieben, und durch die er sich die Unterstützung der anderen Stämme verscherzt hätte. Aber kann man das von dem Manne behaupten, der, während Gideon und Jephtha einst für den eigenen Stamm losgeschlagen hatten, die Sache des fernen Jabes als eigene empfand, weil es eben israelitisch war? Wir lesen nicht das geringste von einer Eifersucht der Hauptstämme Ephraim und Manasse, die doch (vgl. Gideons und Jephthas Siege) allzu leicht erregt waren, sehen sie vielmehr noch bei Gilboa in seiner Heeresfolge, da er sonst kaum dort hätte kämpfen können. Zudem hat er einen anderen bisher ganz selbständigen Stamm, Juda, heranzuziehen und zu interessieren verstanden. Daß ihm aus Juda der Gegenkönig erstand, hat andere Gründe. Die Hauspolitik war aber etwas kaum Vermeidliches für den, der stetige Verhältnisse schaffen wollte, und wurde, wie vor ihm von Gideon, nach ihm noch mehr von David verfolgt. Naturgemäß strebt überall das Wahlkönigtum zum Erbkönigtum. Daß Saul nicht kurzsichtig war, lehrt die Heranziehung der silonischen Priester, die fortan den religiösen Mittelpunkt und die Weihe seiner Herrschaft bildeten, wie sie den Zusammenhang seines Werkes mit der Vergangenheit dokumentierten.

Wir werden den Hauptgrund seines Unterganges vielmehr

außer in den Verhältnissen in seinem Temperament suchen müssen.

In den Verhältnissen: Es war eine riesenhafte Aufgabe, der er sich unterzogen hatte, einen kriegsgeübten, kulturell weit überlegenen Feind, der sich im Lande völlig zum Herrn gemacht hatte, mit so geringen Mitteln zu vertreiben, als sie ihm bei der Schwäche und Zusammenhangslosigkeit des Volkes zu Gebote standen. Übermenschliche Kräfte hätten dazu gehört, Israels Einigung und Befreiung auf den ersten Schlag durchzuführen. Es wäre auch noch weit eher geglückt, wenn nicht innere Hemmnisse dazugekommen wären. Außer, daß die Geweihten sich ihm entfremdeten, erstand ihm aus seinen Mannen ein höchst gefährlicher Nebenbuhler, den er allen Grund hatte zu fürchten, weil diesem, dem Günstling des Schicksals und der Frauen, dem Bild der Schönheit und Kraft, der tapfer und unternehmend wie er, aber berechnender war als er, eine faszinierende Art innewohnte. Es ist nicht wahrscheinlich, daß David danach getrachtet hat, Sauls Herrschaft an sich zu reißen, ehe er durch ihn verfolgt und verbannt wurde. Aber was David nicht wollte, sah Saul mit richtigem Instinkt voraus. Kein Wunder, daß der ungemein sensible Mann düsterer Schwermut verfiel, als dem im Vertrauen auf die göttliche Hilfe und zu Ehren des göttlichen Namens unternommenen Werke der göttliche Segen ausblieb.

Dies besonders bei seinem Temperament: Es begegnet öfter, daß äußerlich höchst nüchtern erscheinende Menschen sich bei kommender Gelegenheit gerade als besonders leidenschaftliche Naturen offenbaren. Es war eine schlummernde Leidenschaft, die durch das Erlebnis von Ramathaim und Gibea im nüchternen Fellachen mächtig entfacht wurde. In dieser Leidenschaft bestand seine Kraft und Größe, solange sie mit der Liebe zum Volke und dem Eifer für Jahwe eins war. Eben diese Leidenschaft wurde sein Verderben, als die Widrigkeiten sich häuften und sie ins Düstere umschlug. Denn sie benahm ihm die klare Überlegung und ließ ihn die Gefahr, die er fürchtete und beschwören wollte, nur vermehren.

Im Jähzorn ließ er die Priester zu Nob, die völlig loyalen

und fast unentbehrlichen Stützen seines Thrones, niedermachen, den einzig Überlebenden damit zu David treibend. In der Leidenschaft der Sorge vor Davids Nebenbuhlerschaft vergeudete er seine besten Kräfte in der aussichtslosen Verfolgung desselben, schwächte sich so gegenüber dem äußeren Feind, entfremdete sich den Stamm Juda und provozierte den Bund zwischen David und den Philistern, der zum Angriff und Sieg der Philister bei Gilboa führte. Die Maßlosigkeit seiner Leidenschaft, die ihn einst erhob, hat ihn vernichtet, als sie sich mit der Sorge um das Schicksal seines Werkes und seiner Herrschaft verband. Sie schließt ihn aus der Reihe der Größten der Geschichte aus.

Sein Charakter jedoch war weit besser als sein Ruf.

Der Sporn seiner Tapferkeit, die ihn Großes kühn wagen und gewinnen ließ und selbst im aussichtslosen Ringen nicht verließ, war der hohe, auf ideale Güter gerichtete Sinn, war das edle Mitgefühl mit den Bedrängten. Dieser sein Edelmut machte ihn wahrhaft königlich und verschaffte ihm eine Liebe und Anhänglichkeit, die ihm und den Seinen über das Grab die Treue bewahrte. Die Bürger von Jabes bestatteten den geschändeten Leichnam, sein Oheim Abner erschöpfte sich im Kampfe für die Sauliden. Samuel betrauerte ihn trotz der Konflikte schmerzlich, und David, für den durch seinen Tod die Bahn frei wurde, hat ihm in dem sogenannten Bogenliede ein herrliches Denkmal gesetzt. Königlich war seine von niederer Rachsucht freie Großmut, die er nach dem Siege denen bewies, die ihn zuvor verachtet und verspottet hatten, und die er später den Priestern von Nob und David gegenüber nur vergaß, weil sein Gemüt unter dem Druck der Schwermut stand. Alles, was seinen Charakter häßlich erscheinen läßt, die Anzeichen von Mißtrauen und Tücke, Jähzorn und Gewalt, stehen in schroffem Widerspruch zu seiner früheren Art und sind eine Ausgeburt des erkrankten Gemüts und gedrückten Geistes. Gegenüber dem älteren Saul repräsentiert uns die lichte Gestalt seines Sohnes Jonathan das bessere Selbst Sauls, die liebenswerte Offenheit und Selbstlosigkeit, die gewinnende Ritterlichkeit und Treue, den kecken, frischen Mut. Alles in allem ein Charakter, der gerade den Germanen sympathisch berührt, und

spezifisch semitisch-orientalische Züge vermissen läßt, die sich in David finden. David war tapfer, begeisterungsfähig, ideal gerichtet, klug und fromm wie Saul, aber zugleich von einer ausgeprägten Sinnlichkeit und von einem ebenso rücksichtslosen wie fein berechnenden Egoismus, und von einer Klugheit, die die eigenen Zwecke erreichte, indem sie andere für sich arbeiten ließ, die den Eindruck und Schein der Tadellosigkeit überall zu wahren wußte, auch wo die Tat nicht gut war.

Es wäre falsch und voreilig, Sauls Gestalt in ihren Fehlern und Schwächen irgendwie verklären zu wollen. Aber der Eindruck der tragischen Schuld ist doch weit größer als der der sittlichen Schuld. Und der tragischen Schuld entspricht sein tragisches Schicksal.

Er hat in der Geschichtschreibung, insbesondere in der religiös-prophetischen Geschichtschreibung Israels die Liebe des Volkes und die Ehre seines Werkes zum größten Teil an seinen Nachfolger abgeben müssen, der glücklicher und genialer, aber nicht besser war als er.

Er ist wie um die Ehre seiner Person auch um die rechte Würdigung seiner Arbeit gekommen. Samuel vor ihm und David nach ihm sind auf seine Kosten vergrößert worden. Obwohl er und sein Haus über dem Werke zugrunde gegangen ist, das er unternommen hatte, hat er doch nicht umsonst gearbeitet. Er hat zum ersten Male den Osten danernd mit dem Westen verbunden, hat den Süden des Landes israelitisch gemacht, wie es sein Siegesdenkmal zu Karmel in Juda verkündete. Er hat das Volk wehrhaft gemacht, das vorher ein loser Haufe war, hat ihm das nationale Ehrgefühl eingehaucht (1 Sam. 11, 4; 15, 6) und hat es organisiert. Er hat somit an der Kraft dieses Volkes geschmiedet, die sich in später Zeit unvergleichlich bewährte. Uud Davids Königtum, in dem wir Israel auf dem Gipfel der Macht und des Glanzes sehen, ruht auf dem von Saul geschaffenen Fundament, ohne das es nicht möglich gewesen wäre. Speziell hat Saul, freilich wider Willen, ermöglicht, daß in David der willensstarke, zielbewußte Stamm Juda das Zepter über das zerfahrene Volk ergriff.

So gebührt Saul, dem ersten Könige Israels, ein wichtiger

Platz in der Geschichte dieses Volkes, kein geringerer in der Geschichte der Religion. Zeigt er uns doch, welcher Großtaten der national-religiöse Idealismus Altisraels fähig war.

Gewiß, Sauls wie Altisraels Idealismus, der national gebundene und beschränkte, hatte noch nicht erkannt, was für ein Unterschied zwischen menschlicher Leidenschaft und göttlichem Feuer besteht. Er führte beides, Sauls Mut wie seine Schwermut, auf Jahwes Geist zurück. Aber er ahnte doch, daß Gottes Geist alles wahrhaft Große und Gewaltige in der Menschengeschichte schafft, indem er das Wesen des Menschen in eine höhere Lage hebt. Heißt es doch von Saul, daß er durch sein Erlebnis von Ramathaim und Gibea ein andrer Mann wurde, ein andres Herz bekam (1 Sam. 10, 6. 9). Nur ist ein Abstand zwischen Gefühl und Wirklichkeit. Saul war Ekstatiker geworden, aber blieb doch im Grunde, der er war. Eine Hebung des Menschen, die ihn über das Dämonische jeder Natur obsiegen läßt, schafft nur der Geist Jesu. Unter seinem Einfluß wird aus dem Saul ein Paulus, steigt das Edle und sinkt das Gemeine im Menschen. Was aber Altisraels Religiosität wertvoll macht, war der Sinn dafür, daß, wie die natürlichen Kräfte des Menschen, so auch die natürlichen Güter des Lebens, Familie, Volk, Vaterland, nichts Verächtliches oder an sich Verwerfliches sind, sondern das unentbehrliche Material für die Arbeit des Geistes bleiben, ein Material, das nur der Heiligung durch eine Ewigkeitsgesinnung des Menschen bedarf.

2.

Die Entstehung des vierten Evangeliums.

Von

Wilhelm Soltau (Zabern).

Es könnte vermessen erscheinen, wenn hier in einer kurzen Abhandlung der Versuch gemacht wird, die viel umstrittene Johanneische Frage zu lösen.

Gleichwohl entspricht es nur wissenschaftlichen Grundsätzen, wenn bei so schwierigen und verwickelten Problemen gelegentlich alle Einzelfragen beiseite gelassen werden, und nur eine Überschau über die bereits gewonnenen sicheren Voraussetzungen der Forschung gegeben wird.

Oft führt schon eine scharfe Begrenzung des Beweisbaren und Feststehenden gegenüber dem Hypothetischen und Unerweislichen zu einer solchen Klärung des Problems, daß eine wirkliche Entscheidung, wo nicht erreicht, so doch nahegelegt wird.

So ist es auch, wie die folgende Abhandlung zeigen wird, beim Johannesevangelium. Wer hier die bereits als richtig gefundenen Voraussetzungen, welche sich allgemeinerer Anerkennung erfreuen oder erfreuen sollten, festhält und die gewonnenen Gedanken konsequent bis zu Ende denkt: der kann auch auf diesem so umstrittenen Gebiet verhältnismäßig leicht zu der Erkenntnis darüber kommen, welche Phasen unser viertes Evangelium durchgemacht hat, ehe es jetzt als eine Einheit, als „der ungenähte Rock", der eine Zerteilung nicht mehr zuläßt, angesehen werden konnte. Daß hierbei im einzelnen noch manches Problem zu lösen bleibt, ja neue wichtige Fragen der Forschung gestellt werden, ist natürlich einzugestehen. Aber doch darf so viel behauptet werden, daß auf dem hier ein-

geschlagenen Wege die Lösung des Hauptproblems bei der Johanneischen Frage erreicht werden kann und erreicht worden ist.

I.

Zwei Sätze müssen den Ausgangspunkt bei der Lösung der Johanneischen Frage bilden.

Erstlich [1]): alle drei Synoptiker sind vom vierten Evangelisten eingesehen und benutzt worden. Zweitens: die Reden des vierten Evangeliums stehen in einem recht losen Zusammenhang mit dem Erzählungsstoff, welcher es nötig macht, die Eigentümlichkeiten beider und ihren Gegensatz genauer festzustellen, ehe über das Evangelium als Ganzes ein Urteil gefällt wird.

Beginnen wir mit dem zweiten Punkt, welcher wohl noch nicht so allgemein anerkannt ist [2]), wie es erwünscht ist, und suchen den Gegensatz zwischen Erzählungsstoff und Reden zu präzisieren.

Wellhausen hat kürzlich in einer trefflichen Untersuchung „Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium" (G. Reimer 1907) auf die ganz eigenartige Qualität mehrerer Johanneischer Reden hingewiesen. Er zeigte an einem der wichtigsten Redestücke, Kap. 15—17, daß dasselbe später eingeschoben sein müsse. Joh. 14, 31 (= Mark. 14, 42) „steht auf, laßt uns gehn" muß in der Tat unmittelbar vor 18, 1 gestanden haben. Damit ist die Tatsache einer wichtigen Überarbeitung des vierten Evange-

1) A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament (4. Aufl.), S. 314: „Fast allgemein wird als sicher zugegeben: Johannes ist später anzusetzen als die andern Evangelien. Denn die Synoptiker sind sämtlich in ihm benutzt."

2) Merkwürdigerweise hat Schmiedel in seiner sonst so ausgezeichneten Darlegung über den historischen Wert des Johannesevangeliums (Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten, 1906, S. 27 f.) diesen besonders bedeutsamen Tatbestand nicht genügend berücksichtigt. Bahnbrechend waren hier E. v. d. Goltz, „Ignatius von Antiochien" (T. U. XII, 3, 1894) S. 118 und H. H. Wendt, „Johannesevangelium" (1900). Vgl. auch Soltau, Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert (1901), S. 103 f.

liums festgestellt. Der **Redaktor** (R), welcher diese langen Reden einschob, muß dieses ganze Stück aus einem anderen Zusammenhang herübergenommen haben. Freie Erfindung sind diese Perlen „Johanneischer Redeweisheit“ sicherlich nicht.

Auch sonst hat Wellhausen, worauf unten näher einzugehen sein wird, manche spätere Einschübe nachgewiesen, und es ist somit Vorbedingung für jede weitere Untersuchung über die Entstehung des vierten Evangeliums, diesen Bestrebungen eines Redaktors weiter nachzugehen, welcher das vierte Evangelium in so wesentlicher Weise umgestaltet hat.

Beginnen wir hier mit dem zunächst vorhergehenden Redestück (14, 1—29).

Aus demselben Grunde, mit dem Wellhausen den späteren Einschub von Kap. 15—17 begründet hat, ist auch Kap. 14, 1—29 als Einlage anzuerkennen. Die Rede Jesu, welche die Sendung des heiligen Geistes nach seinem Weggang verkündet, schließt 14, 29 (ähnlich wie 13, 19): *καὶ νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε* gut ab. Gar nicht dahin gehört aber die Versicherung 14, 30: *οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ᾽ ὑμῶν· ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν, ἀλλ᾽ ἵνα γνῷ ὁ κόσμος, ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ. ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν.* Diese Worte [1]) beziehen sich vielmehr auf den Verräter (13, 21 f. 27: *καὶ μετὰ τὸ ψωμίον, τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς*), sowie auf die göttliche Fügung, daß Jesus von der Erde scheiden und verklärt werden müsse (13, 32—33). Es ist also auch hier engste Verbindung von 13, 38 mit 14, 30, wie vorher von 14, 31 mit 18, 1 anzunehmen. 14, 1—29 muß später in den Zusammenhang eingefügt sein.

Wenden wir uns von diesen Abschiedsreden den großen Reden am Anfang des Evangeliums in Kap. 3; 5; 6; 8; 10 zu.

---

1) Wie Kap. 13, 37—38 sind auch diese synoptischen Ursprungs (Matth. 26, 46; Mark. 14, 42 und Mark. 14, 36), nicht dagegen die Rede 14, 1 bis 29. Diese gleiche Herkunft ist ein bedeutsamer Fingerzeig für ihren Zusammenhang.

Ohne alle Einführung setzt nach den Streitworten gegen die Pharisäer die Rede vom guten Hirten (10, 1) ein. Ja, was das allerärgste ist, bevor noch die Episode der Blindenheilung abgeschlossen ist; denn diese wird erst 10, 19—25a beendigt. Wie die Juden 9, 22 und 9, 28 Jesum verworfen, ja verflucht hatten, so fahren sie damit 10, 20—21 fort (kann der Teufel auch der Blinden Augen auftun?). 10, 26—29 gehört aber wieder zu der Allegorie vom guten Hirten [1]). Es ist gegenüber einer solchen Unordnung noch die reine Kleinigkeit, daß der Redaktor, der den Einschub verschuldet hat, zwei bildliche Ausführungen miteinander verwirrt hat, indem er neben dem schönen Bilde „Jesus als guter Hirt" (10, 1—5; 11—18; 25^{b}—30) den geschmacklosen Vergleich setzt, daß Jesus sich „die Tür zu den Schafen" nennt (10, 7—10). Auch 8, 12 steht ohne Verbindung mit 7, 52!

Kaum besser steht es mit den meisten der voraufgehenden Reden, wenn allerdings auch die genannten (in 10 und 14—18) wahre Musterbeispiele für spätere Einfügung sind. 3, 13—21 (fortgesetzt 3, 31b—36) hat nicht die geringste Beziehung zu dem voraufgehenden Gespräch mit Nikodemus. In dem letzteren war von einer geistigen Wiedergeburt von obenher (*ἄνωθεν γεννηθῆναι*) die Rede. Wie passen dazu die Worte 3, 13: „Niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel herniedergekommen ist?"

Nur scheinbar besser stimmt dazu 3, 31b: „Wer von der Erde ist, der ist von der Erde und redet von der Erde. Der vom Himmel kommt, der ist über alle und zeugt, was er gesehen und gehört hat, und sein Zeugnis nimmt niemand an!" Denn einmal hat Johannes selbst gewiß nicht sagen wollen, daß er von der „Erde" sei und von „irdischen Dingen" geredet habe. Der Gedanke aber, daß Jesu Zeugnis niemand annehme (3, 33), wäre doch die unpassendste Form für eine Empfehlung des Messias, welche Johannes zu geben gesucht hat.

---

1) Die Scheidung ist 10, 26 zu machen. Der Gedanke von 10, 25 wird von 10, 32 wieder aufgenommen.

Die bildliche Redeweise in 6, 30 f., welche dem Himmelsbrote, das Moses den Juden im Manna verliehen, Jesus als das wahre Himmelsbrot, als das Brot des Lebens gegenüberstellt, steht ohne allen Zusammenhang mit den voraufgehenden und nachfolgenden Ausführungen. Mit der Speisung der 5000 steht diese Rede nicht einmal äußerlich im Zusammenhang. Ein solcher hätte allerdings nur ein gegensätzlicher sein können, etwa wie 6, 27 (= 4, 32), daß der leiblichen Sättigung die geistige Speisung gegenübergestellt worden wäre. Selbst eine solche wird aber nicht versucht, sondern durch allerlei Zwischenreden wird der Gedanke der Speisung (6, 26) in 6, 29 (wozu 6, 64 gehört) wieder verlassen. Daß das kurze Redestück 12, 44—50 nicht an die jetzige Stelle gehört, hat Wendt (Das Johannesevangelium, S. 90) gezeigt [1]).

Am sonderbarsten aber sind die wenigen Versuche des Redaktors, durch einige vermittelnde Gedanken eine Verbindung zwischen Erzählung und Rede herzustellen. Dieselben sind in den ersten Kapiteln so mißlungen, daß vielleicht gerade deshalb diese Methode vom Redaktor bald wieder aufgegeben worden ist. Die Heilung des Lahmen 5, 1—16 hängt mit der Rede 5, 19—47, welche das Verhältnis von Vater und Sohn variiert, nicht im geringsten zusammen. Da muß dann 5, 17 das Wort Jesu, daß Gott sein Vater sei und durch ihn wirke, herhalten, um erst die Juden zu erzürnen, dann Jesu aufklärende Rede zu motivieren.

Noch verfehlter ist die Verknüpfung 4, 10—15 und 4, 32 f. mit der Erzählung von der Samariterin. Die Bitte Jesu um einen Trunk frischen Wassers an die Samariterin sollte auf die herrlichen Worte Jesu hinleiten, welche den Ausgleich zwischen den verschiedenen Völkern in Aussicht stellten (4, 21—24). Statt dessen giebt sie 4, 10 Anlaß zu Jesu Predigt über das lebendige Wasser. Ähnlich wird 4, 32 die leibliche Speise zurückgewiesen, damit Jesus über die wahre Speise predigen kann [2]).

---

1) Kap. 12, 44—50 ist der Abschluß der in Kap. 3 gebotenen Rede: 3, 13—21; 3, 31 b—36; 12, 44—50 bildeten früher eine zusammenhängende Betrachtung, die sich direkt an 1, 18 anschloß.

2) Daß der Prolog eine besondere Stellung dem Evangelium gegenüber

Während so aber gezeigt ist, daß alle Reden aufs äußerlichste eingelegt sind und ohne rechten Zusammenhang mit dem übrigen Inhalt stehen, ist umgekehrt überaus beachtenswert, daß sie nirgends da stehen, wo man nach dem Evangelisten eine Rede erwarten sollte, und wo sie sachlich am Platze gewesen wäre. Offenbar hätten die Ausführungen über das Thema „Jesus, das wahre Brot des Lebens" (6, 32—58) trefflich mit der Speisung der 5000 kombiniert werden können. Jesu Ermahnung zur Liebe 15, 9—17 hätte vielmehr zu 13, 33—35 als zwei Kapitel später gestellt werden müssen. Der erste Abschnitt der Rede in Kap. 14, 2—6 wäre zweckmäßig zu 12, 26, der folgende 14, 9 f. besser nach 10, 30 gesetzt worden. Das hohepriesterliche Gebet hätte nach 12, 28 oder 13, 31 folgen sollen. Die Ausführungen über die rechte geistige Speise 4, 10—15 und 4, 32—34 wären, anstatt an der dort wenig passenden Stelle zu stehen, lieber mit der Rede 6, 32 f. zu vereinigen gewesen. Auch die große Rede über das Verhältnis von Vater und Sohn (5, 19 f.) gehörte wahrlich besser an das Ende des Evangeliums zu 12, 45 („wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat") als an den Anfang.

Gerade dieser Umstand, daß alle Reden nicht an der gehörigen Stelle stehen, ist ein Beweis dafür, daß die Reden in einen bereits festgefügten Zusammenhang eingeschoben sind, den zu stören der Herausgeber sich scheute. Er hätte z. B. ohne alle Schwierigkeit das hohepriesterliche Gebet nach 13, 31—32 einsetzen können. Wenn aber mit diesen Worten bereits früher die berühmten Johanneischen Ermahnungen (13, 33 f.) zur Liebe untereinander verbunden gewesen waren, so mußte allerdings eine spätere Trennung untunlich erscheinen. Andernfalls aber nicht.

Die Motive, weshalb der Redaktor die Reden nicht in nähere Beziehung zu der sonstigen Berichterstattung des Evangeliums gebracht hat, sind im einzelnen wohl nicht überall erweisbar. Aber die Tatsache selbst, daß trotz näherer Verwandtschaft mancher

---

einnimmt, ist oft genug bemerkt und hervorgehoben worden. Das Evangelium begann offenbar mit 1, 6—7, worauf dann 1, 19 folgte. 1, 1—5, 1, 9—14 (15), 16—18 war ein zusammenhängendes Redestück.

Stellen des Evangeliums mit den Reden beide doch isoliert und getrennt stehen [1]), ist ein weiteres gewichtiges Argument dafür, daß die Reden in eine schon bestehende Evangelienschrift nachträglich eingeschoben sind [2]).

II.

Dieses Verhältnis von Evangelist und Redaktor, von Evangelium und Redesammlung ist übrigens keineswegs ein bloß negatives. Durch den Nachweis, wie manche der den Reden verwandten Stellen auch in dem Evangelium stehen, ist klar geworden, daß hier mit der Annahme eines späteren Einschubs der Reden die Beziehungen zwischen beiden noch nicht völlig festgestellt sind. Vielmehr zeigen die gelegentlichen Erwähnungen von Gedanken der Reden, ja von ganzen Sprüchen aus ihnen, daß der Evangelist bereits manche der Reden, sei es ganz oder wenigstens teilweise, gekannt haben muß. Erst so erklären sich auch die mancherlei Wiederholungen einzelner Gedanken und Sprüche. Eine Zusammenstellung der in den Reden und in den selbständigen Partien des Evangeliums [3]) übereinstimmenden Gedanken wird dieses dartun.

Evangelienstellen, welche in den Reden wiederkehren, sind:

(4, 14—15), 4, 32—34	6, 27f. 32f. 58;
7, 7	15, 18—25
7, 16—18	8, 28—38; 5, 19—30; 5, 41—43;
7, 28—29 vgl. 7, 16—18	5, 36—37;
7, 38	weist zurück auf 4, 14;

1) Vgl. mein Buch „Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert", S. 104f.

2) Sehr bedeutsam ist die Tatsache, auf welche Wendt S. 164f. verweist, daß alle Berührungen des Ignatius mit dem vierten Evangelium Redestücke betreffen. Ignatius kannte also eine besondere Redesammlung, die jedoch dem Justin unbekannt war. Näheres vgl. unten S. 172.

3) Diese sind namentlich in Kap. 7 und Kap. 12—13 anzutreffen. — Es werden daher auch die kürzeren Redestücke jener Kapitel (12, 20—43; 13, 31—35) aus dieser Quelle herzuleiten sein, ebenso 10, 32f.

9, 4—5	(5, 17) 8, 12; 1, 9;
9, 39	12, 47—48;
10, 36—38 (10, 25)	5, 41—47; 14, 10—12;
12, 26	14, 3; 17, 24;
12, 27—28 / 13, 31—32	17, 1f.;
12, 32	14, 3—6; 17, 11f.;
12, 35	8, 12;
13, 33	16, 16f.; 8, 21;
13, 34	15, 9—15.

Auch für 1, 28—51 bieten die Reden manchen Anhaltspunkt. So für 1, 30 in 15, 27, für 1, 49—51 in 1, 18; 3, 16.

Als Ausgangspunkt für jede weitere Forschung hat also zu gelten: die Johanneischen Reden standen ursprünglich nicht im Evangelium. Sie waren bereits (ähnlich wie im ersten Johannesbrief) zu einer Sammlung vereinigt, ehe sie in das Evangelium gelangt sind. Dieselbe war dem Evangelisten bekannt, und aus ihr entlehnte er, namentlich in Kap. 7 und 12—13, manche Worte Jesu, vielleicht auch den Einschub 4, 10—15; 31—38.

III.

Außer den Reden, welche später eingelegt sind, enthält das Evangelium eine Reihe von synoptischen Perikopen (9), welche ohne viele sachliche Veränderungen [1]) in das vierte Evangelium Aufnahme gefunden haben. Diese sind:

1, 19—28 Johannes erkennt Jesus, vielleicht 32—34;
2, 12—17 Jesus im Tempel und
(2, 18—19) Jesu Wort vom Abbrechen des Tempels;
4, 44—54 Hauptmann von Kapernaum;
6, 1—14 Speisung der 5000;
6, 16—24 Meerwandeln;
12, 3—8 Salbung in Bethanien;
(12, 12—15) Palmsonntag;

1) Im Detail sind sie freier ausgestaltet. Man vgl. z. B. zu 1, 19—21 Matth. 16, 14, neben 1, 23 Matth. 3, 3f. oder zu 2, 12f.: Mark. 11, 15f.

18, 1—33; 18, 38 — 19, 24 Leidenserzählung [1]);
19, 38—42 Begräbnis Jesu;
20, 19—23 Erscheinung vor den Jüngern [2]).

Es verdient dabei beachtet zu werden, daß in allen diesen Abschnitten eine Version der Evangelien zugrunde liegt, welche die, höchst wahrscheinlich später hinzugefügten, Zusätze der Synoptiker noch nicht kennt [3]).

Von Petri Meerwandeln findet sich keine Spur in Joh. 6, 16 f. Ebensowenig von Petri Fischzug oder von den Grabeswächtern, nichts von den Emmausjüngern oder von der Taufformel (Matth. 28, 19). Trotzdem Joh. 19 ausführlich über Pilatus handelt und manche Züge zu dem synoptischen Bericht hinzuzufügen bemüht war, hat er doch keine der Pilatuslegenden, die Matthäus Kap. 27 gebracht hat, benutzt. Er kannte sie also nicht.

Erst in den sonstigen Abschnitten und Zusätzen des Evangelisten finden sich Hinweise auf einige dieser späteren Einlagen in den Synoptikern: so 1, 42 (Matth. 16, 18); 6, 66 f.

---

1) Eine andere Tradition war enthalten namentlich in 18, 33—38; 19, 9—12. Daß im übrigen lauter synoptische Elemente zugrunde liegen, hat Wendt a. a. O. S. 40 f., 152 f. 171 gezeigt. 18, 33 f. ist vom Evangelisten (vgl. 8, 32; 8, 45 f.) eingelegt. S. auch Heitmüller, Das Johannesevangelium, S. 302.

2) Trotz formeller Differenzen ist hier die Abhängigkeit von Luk. 24, 36 bis 47 evident.

Luk. 24, 36 = Joh. 19
„ 24, 38 = Joh. 21 εἰρήνη ὑμῖν
„ 24, 39 = Joh. 20
Luk. 24, 45—49 } Joh. 21—23
Matth. 18, 18 }

Die Erwähnung des Nikodemus 19, 39 macht wahrscheinlich, daß hier eine spätere Einlage des Evangelisten vorliegt. Jedenfalls läßt auch die doppelte Erwähnung der Abnahme des Leichnams (ἦλθον οὖν καὶ ἦραν αὐτόν — ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα) auf eine Überarbeitung schließen.

3) Vgl. hierzu Soltau, Eine Lücke der synoptischen Forschung (Leipzig 1899). „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft" I, 219 f. „Vierteljahrschrift für Bibelkunde" I, 34 f. 59 f. „Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert" (Leipzig 1901), S. 55 f., 63 f., 73 f.

(Matth. 16, 18); 12, 14 (Matth. 21, 7). Auch zu 1, 31 ist die Bekanntschaft mit Matth. 3, 14 anzunehmen.

Mit der Tatsache, daß der vierte Evangelist obige Abschnitte aus den drei Synoptikern entnommen hat, hat jede weitere Forschung zu rechnen.

Es darf nicht mehr bezweifelt werden, daß sich der Bericht des vierten Evangeliums in steter Abwechselung bald mit dem einen, bald mit dem anderen Evangelium berührt. Oft springt der Evangelist, ohne ersichtliche Ursache, von dem Wortlaut des einen synoptischen Evangeliums zu dem des andern über [1]). Vermutlich tat er dies, indem er zu harmonisieren bestrebt war.

Leider aber ist hier das so sichere Ergebnis der Quellenvergleichung wieder völlig unbrauchbar gemacht worden und hat zu verkehrten Schlußfolgerungen geführt, dadurch daß man diesen Satz ungehörigerweise verallgemeinert hat.

Es muß durchaus beachtet werden, daß das hier gefundene Ergebnis nur insoweit auf Anerkennung Anspruch erheben darf, als der Beweis für bestimmte Perikopen durch den Vergleich des Wortlautes erbracht worden ist. Es wäre verkehrt, dieses auch auf die übrigen Bestandteile des vierten Evangeliums auszudehnen, selbst wenn sie hier und da eine gewisse Verwandtschaft mit den Synoptikern zu haben scheinen.

Jedenfalls ist hier erst das Maß der Abhängigkeit genauer zu umgrenzen, ehe weitergehende Schlußfolgerungen für die übrigen Partien des Johannesevangeliums gezogen werden dürfen.

Da kann nun für die noch übrigen Abschnitte dieses Evangeliums [2]) so viel festgestellt werden, daß dieselben an keiner Stelle sonst noch auf eine schriftstellerische Benutzung der Synoptiker hinweisen. Die eine Hälfte dieser Berichte hat auch nicht die leiseste Beziehung zu der synoptischen Überlieferung,

1) Wendt, Das Johannesevangelium, S. 43.

2) 1, 29—51; **2, 1—11**; 2, 21—25; **3, 1—12**; 3, 22—31 a; **4, 1 bis 9**; **16—43**; **5, 1—16**; (6, 25—31); 6, 64—71; 7; 9; (10, 31—42); 11; **12, 1—2** (9—11); 12, 12—19; 12, 20—43; **13, 2—20**; 21—38; **19, 25 bis 37**; 20, 1—10; **20, 11—18**; 20, 24—29. Die hervorgehobenen Stellen stehen außer aller Beziehung zu den Synoptikern.

führt uns zum Teil in eine ganz andere Anschauungswelt über Jesu Tätigkeit, die anderseits auch mit derjenigen der Reden des Evangelisten keine Verwandtschaft zeigt. Die andere dagegen enthält zwar synoptische Elemente, sucht aber mit ihrer Hilfe eine selbständige, von der synoptischen abweichende Überlieferung zu kombinieren, diese antisynoptischen Gebilde in die Literatur einzuführen.

Wer so unkritisch ist, den Gegensatz zwischen diesen Bestandteilen zu verwischen und gar die letzteren mit den synoptischen Partien zusammenzutun, wird sich den Weg zu der Erkenntnis, wie das vierte Evangelium entstanden ist, gründlich verbaut haben. In der Tat liegt hier die Ursache, weshalb so viele theologische Forscher mit ihren Bemühungen, die Entstehung des Johannesevangeliums zu verstehen, nicht zum Ziele gelangt sind. Es bleibt vielmehr dabei: Nur der, welcher die beiden an die Spitze unserer Untersuchung gestellten Leitsätze festhält und konsequent weiter verfolgt, wird hier zum Ziele gelangen können.

IV.

Ehe wir weiter dieser antisynoptischen Abschnitte des Evangeliums gedenken, in welchen einige Züge der synoptischen Tradition freier verwendet und vielfach umgestaltet worden sind, sollen hier zunächst noch die wenigen von diesem Evangelium allein überlieferten größeren Erzählungen charakterisiert werden. Sie sollen im folgenden unter dem Namen „Johanneslegenden" (L) zusammengefaßt werden. Denn abgesehen davon, daß sie dem Johannesevangelium eigentümlich sind, weist auch 19, 25—37 auf speziell johanneische Tradition hin. Es sind folgende sieben:

2, 1—11: die Hochzeit zu Kana;
3, 1—12: Jesus und Nikodemus;
4, 1—9; 16—30; 39—43: die Samariterin;
5, 1—16: Heilung zu Bethesda (nur 5, 8—9 ist = Mark. 2, 11);
12, 1—2 (9—11): Jesus in Bethanien nebst 13, 2—20: Fußwaschung (13, 18—19 ist interpoliert);
19, 25—37: Jesus am Kreuz mit seiner Mutter und Johannes;

20, 11—18: Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena [1]).

Alle diese Erzählungen haben das gemeinsam, daß sie weder mit der voraufgehenden noch mit der folgenden Berichterstattung auch nur die geringste Beziehung haben. Das Weinwunder zu Kana wird später nie mehr erwähnt [2]); von der geistigen Wiedergeburt, welche von Nikodemus verlangt wird, schweigt das übrige Evangelium. Der reine Monotheismus, der im Gespräch mit der Samariterin zum Ausdruck kommt, steht in schroffem Kontrast zu der Vergottung Christi, wie sie dieses Evangelium sonst, auch selbst 17, 3, verkündet. Das demütige Dienen, welches Jesus durch die Fußwaschung seinen Jüngern ans Herz legen will, besonders ein Wort wie 13, 13f. paßt sehr schlecht zu dem Logos-Christus 1, 1. Mit diesem letzteren ist auch der Tod Jesu, wie er Joh. 19, 28f. erzählt wird, unvereinbar.

Während nun das übrige Evangelium überall positiv oder gegensätzlich Bezug nimmt auf die synoptische Überlieferung oder Stellen aus johanneischen Reden einflicht, ist in den Johanneslegenden davon keine Spur zu merken. Sie sind also jedenfalls ohne Kunde beider niedergeschrieben, mithin zu einer Zeit, da die synoptischen Evangelien noch nicht oder nur wenig bekannt waren.

Für ihr Alter spricht auch der noch durch keine Christologie getrübte Monotheismus und die Auffassung, daß Jesus der verheißene Messias, nichts weiter, sei. Bei der einzigen Stelle, welche eine schwache Berührung mit den Synoptikern aufweist, 20, 11 bis 18, ist die zarte Ausgestaltung der Legende durchaus eigenartig.

Für eine frühere selbständige Existenz dieser Legendensammlung spricht namentlich, daß Justin, welcher das vierte Evangelium sonst nie zitiert, an vier Stellen Worte aus dieser Legendensammlung erwähnt hat. So

---

1) In meinem Buch „Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert“ hatte ich zu diesen Johanneslegenden auch 1, 35—51; 7, 1—8, 1; 9, 24f.; 11, 1—46 gerechnet. Doch mit Unrecht. Die freie Erfindung des Details gehört hier sicher dem Evangelisten selbst an.

2) Nur äußerlich wird ihm das zweite Wunder zu Kana gegenübergestellt 4, 54; daß 7, 23 auf den Kranken von Bethesda verwiesen wird, ist wohl die einzige, aber nur scheinbare Ausnahme; denn 7, 1f. folgte früher auf 5, 16.

Apol. I, 61 (= Joh. 3, 3): καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερόν ἐστι.

Apol. I, 62 (= Joh. 4, 24): λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες.

Apol. I, 52 (= Joh. 19, 37): ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.

Dialogus 88 kannte auch die geschichtliche Erzählung von 1, 20. 23. 27, welche, zwar synoptischen Ursprunges, doch, wie gezeigt werden wird, den Johanneslegenden vorausgesetzt war.

Wenden wir uns jetzt dem vierten Bestandteile des Evangeliums zu, den Ausführungen des Evangelisten, welche sich sowohl von den Reden, wie von den Johanneslegenden und Synoptikerberichten unterscheiden und in ihrer besonderen Eigentümlichkeit feststellen lassen [1]).

V.

Außer den synoptischen Perikopen, welche in Joh. 1—6 und 18—19 ziemlich genau ihrem Wortlaute nach Aufnahme gefunden haben, sind, wie gesagt, noch manche Abschnitte im Evangelium vorhanden, welche trotz Kenntnis der synoptischen Tradition doch in den meisten Einzelheiten völlig von ihr abweichen, sie entweder absichtlich umbilden oder mit ganz fremdartigen Elementen kombinieren. Es wäre ein verhängnisvoller Fehler, wenn man, wie manche Forscher, auch diese mit den spezifisch synoptischen Partien auf gleiche Stufe stellen würde.

Denn es ist schon a priori wenig wahrscheinlich, daß ein und derselbe Autor, welcher in den früheren und späteren Abschnitten ziemlich sorgfältig der synoptischen Tradition gefolgt ist, hier mit einem Male eine völlig andere Methode angewandt haben sollte.

---

1) Wendt, der S. 165 mehrere dieser Zitate gebracht hat, irrte nur, wenn er meinte, Justin habe auch die Redesammlung gekannt. Dial. 69 (πηγὴ ὕδατος ζῶντος) und 114 (τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ) beruhen nicht auf Joh. 4, 14, sondern auf Apok. 7, 17; 21, 6. Natürlich war dem Justin der Logos Joh. 1, 1—3 bekannt, nicht jedoch der ganze Johanneische Prolog.

Immerhin bedarf es jedoch einer genaueren Prüfung, ehe zu weitgehende Folgerungen gezogen werden.

Folgende sieben Erzählungen sind antisynoptischer Art:

I. { 1, 29—51 Jesu Taufe und Jüngerwahl.
3, 22—31ª Rechtfertigung Jesu vor Johannes' Jüngern. }

II. 6, 66—71 Petrusbekenntnis.

III. 9, 1—40 Heilung des Blindgeborenen.

IV. { 11, 1—46 Lazarus' Erweckung.
11, 47—57 Anschlag des Hohenpriesters.
12, 12—19 Jesu Einzug. }

V. 13, 21—30 (36—38) Judas' Verrat.

VI. 20, 3—10 Die Jünger am Grabe.

VII. 20, 24—29 (30—31) Jesus und Thomas.

Über Kap. 7 und die kürzeren Redestücke (10, 32—42; 12, 20—43; 13, 31—35) siehe oben unter II, S. 167.

Allerdings könnte hier generell der Einwurf gemacht werden, daß der Gegensatz zwischen synoptischen und antisynoptischen Partien ein flüssiger sei, kein scharf abzugrenzender. Auch bei jenen finden sich ja Abweichungen und freiere Umgestaltungen der Überlieferung, während bei diesen ganze Sätze übereinstimmen.

Für jeden, welcher bloß äußerlich Varianten aufzählt, kann allerdings der Gegensatz vielfach in Wegfall kommen. Anders bei dem, welcher das Gewicht der Abweichungen abwägt. Aber selbst der, welcher geneigt ist, den Gegensatz als geringfügig hinzustellen, wird doch von einer Anlehnung an die Synoptiker nicht reden können bei 1, 28—51; 3, 22—28; 11, 1—57; 20, 3—10; 20, 24—29. Ernstlich in Frage könnte wohl nur 12, 12—19 und 13, 21—30 kommen. Hier muß es der Spezialerörterung vorbehalten bleiben zu zeigen, wie trotz einiger synoptischer Motive Inhalt und Tendenz des Berichterstatters scharf abweichen.

Beginnen wir mit dem ausführlichsten Bericht, welcher von 11, 47—12, 19 bzw. 13, 21—30 den Anfang der Leidenszeit schildert.

Auch der Abschluß der Leidenszeit (18—19) war, unter Berücksichtigung der synoptischen Tradition, mit einigen selbstän-

digen Zusätzen des Evangelisten versehen worden. Aber es war doch bei aller Freiheit der Bearbeitung unverkennbar, daß fast alle Motive der Darstellung daselbst wieder auf die synoptische Tradition zurückführten [1]). Selbst der Hohepriester Hannas, der nur vom 4. Evangelisten in die Erzählung eingeführt ist, verdankt diesen Vorzug der Erwähnung von Luk. 3, 2; Apg. 4, 6, sowie dem Bestreben des Verfassers, die wirklichen oder scheinbaren Differenzen, welche zwischen Mark. 14, 55—65 (= Matth. 26, 59—68) und Luk. 22, 66—71 bestehen, auszugleichen [2]). 18, 24 ist übrigens mit Syrsin vor 19, 14 zu stellen.

Ganz abweichend ist die Arbeitsweise des Evangelisten in dem früheren Abschnitt 11, 47 f. sowie 12, 12 f.

Abgesehen von den beiden kurzen synoptischen Einlagen 12, 3—8 und 12, 12—13 (welche jetzt auch an falscher Stelle stehen [3])), ist alles anders gerichtet und dargestellt, als es bei den Synoptikern zu finden ist. Und dennoch, trotzdem absichtlich ihre Tradition verlassen wird, stößt man überall auf Einzelheiten, welche eine Kunde der Synoptiker voraussetzen.

Es ward oben gezeigt, wie nur dadurch, daß die ganze Erzählung in 11, 1—12, 1 auf Lazarus projiziert war, die Salbung von Maria Magdalena auf die Schwester des Lazarus übertragen worden ist. Der neue Inhalt ist also Eigentum des Evangelisten, nur die Form der Darstellung ist den Synoptikern entnommen. Auch war gerade das, was der Evangelist zum Einzug Jesu hinzufügte, für ihn die Hauptsache, nicht der Bericht Matth. 21, 5 f.

Ähnlich steht es um die Erzählung von Judas' Verrat. In 13, 21—30 ist 13, 21 zweifellos eine wörtliche Wiederholung von Matth. 26, 21 *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.* Im

1) Vgl. oben S. 169 und Heitmüller a. a. O., S. 302 f.

2) Holtzmann, Handkommentar IV, 209.

3) Der Einzug fällt bei den Synoptikern früher als die Salbung in Bethanien (Matth. 26, 6 und 21, 1); auch Joh. 12, 14—15 (aus Matth. 21, 5) hätte vor dem Hosianna stehen müssen, ist also wahrscheinlich erst vom Evangelisten nachträglich eingefügt; vgl. hierzu VI, S. 181.

übrigen aber ist auch hier, trotz der Anklänge im Wortlaut, das Bestreben unverkennbar, dem Bericht einen ganz anderen Inhalt zu geben. Nicht fragen alle (*εἷς καθ' εἷς*) wie bei Markus 14, 19 (= Matth. 26, 22), sondern bei Johannes 13, 25 fragt nur der Jünger, der an der Brust Jesu liegt, nachdem ihm Petrus zugewinkt hatte *κύριε, τίς ἐστιν.* Markus (14, 20) erwähnt die allgemeine Andeutung *εἷς τῶν δώδεκα ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον*, Joh. 13, 26 verändert dieses absichtlich zu dem Gedanken *βάψας οὖν τὸ ψωμίον, λαμβάνει καὶ δίδωσιν Ἰούδᾳ Σίμωνος Ἰσκαριώτου.* Er berücksichtigte dabei neben Mark. 14, 20 auch Matth. 26, 25 *ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν εἶπεν· μήπω ἐγώ εἰμι, ῥαββεί; λέγει αὐτῷ· σὺ εἶπας*, macht aber aus dem Ganzen ein Allwissenheitswunder. Die gleiche Beobachtung ist auch bei den Anfangsberichten (1, 29—34 und 3, 22—30) zu machen. Hier ist den Synoptikern entnommen:

1, 32:	Luk. 3, 21:
καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.	*ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν.*

Zu 1, 34 *ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* vgl. Luk. 3, 22 *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός.* Auch ist unschwer zu erkennen, daß der vierte Evangelist nach allen möglichen Entschuldigungsgründen sucht, dafür, daß Johannes den „*αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*“ (1, 29) getauft habe. Es waren ihm also die Bedenken, welche Matth. 3, 13—15 betont hatte, bekannt. Nur suchte er sie in ganz anderer Weise zurückzuweisen. Er wiederholt Gedanken, wie sie 1, 15 geäußert waren, und im übrigen steht seine Ausführung überall im Gegensatz zu den anderen Evangelien. Bei der Jüngerwahl, welche völlig abweichend von den Synoptikern erzählt wird, ist trotz alledem in 1, 43 auf Matth. 16, 18 Bezug genommen:

Joh. 1, 43:	Matth. 16, 18:
ἐμβλέψας αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος.	κἀγὼ δέ σοι λέγω, ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.

Ähnlich wie 1, 29 f. ist es 3, 22—30. Die Tradition daselbst weicht von derjenigen der Synoptiker bewußt ab. Die Jünger des Johannes fragen an, ob es Jesu gestattet sei, zu taufen. Diese Tatsache wie die Anfrage darüber sind nirgends sonst überliefert und sicherlich unhistorisch. Einige Bemerkungen weisen jedoch trotzdem auf das früher im Evangelium Gesagte zurück. 3, 29 wendet die bildliche Redeweise vom Bräutigam wie Matth. 9, 15 an, und hier ist eine Bezugnahme um so weniger abzuleugnen, als es sich beide Male um eine Anfrage der Jünger des Johannes handelt.

Das gleiche Verhältnis ist 6, 66—71 zu konstatieren. Es kann kein Zweifel darüber bestehen: der, welcher diese Worte ins Evangelium setzte, kannte Luk. 4, 34 (οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ = Joh. 6, 69 ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ) und Matth. 16, 16—18. Anderseits aber sind Anfang und Ende des Gesprächs, der Ort und der Zeitpunkt desselben völlig andere als bei den Synoptikern. Die wichtigsten Momente (μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν;) und die Vorausverkündigung des Verrats (6, 70) fehlen in der älteren Überlieferung. Weiter: Mehrere Elemente von der Heilung des Blindgeborenen in Jerusalem 9, 1 f. finden sich in der Erzählung von der Heilung eines Blinden in Bethsaida (Mark. 18, 29. 46) wieder. Die Heilung durch Speichel ist beiden Erzählungen gemeinsam. Anderseits enthält auch die Einführung 9, 2—3 einen synoptischen Gedanken (das Leiden, eine Folge der Sünde), welcher auf Luk. 13, 2 zurückzuführen sein dürfte. Alle anderen Züge aber — die Blindheit von Geburt, die Waschung im Teiche von Siloah, die Heilung am Sabbat — sind anderswoher hinzugetan und obenein das lange, wenn auch recht inhaltlose Gespräch zwischen dem Blinden und den Juden.

Endlich kommen noch die Einlagen in Kap. 20 in Betracht: 3—10; 24—29. Daß sie völlig sagenhaft sind, steht ebenso fest,

wie daß ihr Inhalt aus einer Weiterwucherung synoptischer Erzählungen gebildet ist. Hier wird die Ehre, das leere Grab zu betreten, von Maria Magdalena auf die beiden Hauptzeugen des Jüngerkreises übertragen, welche noch dazu um die Priorität einen Wettlauf anstellen. Und was bei Luk. 24, 36—45 zeitlich zusammenfällt, ist bei Joh. 20, 19—29 auf zwei Vorgänge verteilt, welche acht Tage auseinanderliegen [1]).

So reiht sich denn auch dieser letzte Bericht des Evangelisten durchaus gleichartig und gleichwertig den hier besprochenen Perikopen an. Wie diese ist auch er eine freie Legendenbildung mit synoptischem Einschlag.

Diesen vom Evangelisten freier behandelten Erzählungen, bei denen er sich oft der Elemente der synoptischen Evangelien bedient, inhaltlich aber durchaus selbständig ist, wird auch die Erweckung des Lazarus 11, 1—45 beizugesellen sein. Sie ist in allen Einzelheiten das Werk des Evangelisten, der sie, wenn 11, 2 echt ist, sogar erst nachträglich eingefügt hat. Allerdings fehlen (doch vgl. Luk. 10, 38 f.) synoptische Zusätze. Dafür aber erinnern einige Worte Jesu an frühere Reden, wie sie sich beim Evangelisten finden. So 11, 25 *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται* erinnert an 8, 51 *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα.* Das Verhältnis von Jesus zu seinem göttlichen Vater ist in 11, 41 f. das gleiche wie 8, 54 f.

VI.

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, ein wie bedeutender Gegensatz besteht hinsichtlich der Behandlung des Quellenmaterials, aus dem das vierte Evangelium zusammengesetzt ist.

Abgesehen von den später eingelegten Reden wechseln Johanneslegenden, synoptische Abschnitte und antisynoptische Bestandteile des Evangelisten miteinander so ab, daß sie noch jetzt sich voneinander scheiden lassen.

Nun kommen für diese drei Bestandteile des Evangeliums zwei Möglichkeiten in Betracht:

1) Holtzmann, Handkommentar IV, 224.

1. Entweder der Evangelist (E) selbst hat ältere Johanneslegenden (L) und synoptische Erzählungen (S) gesammelt und an sie seine freieren Ausführungen und seine antisynoptische Berichterstattung (AS) angeknüpft; oder

2. der Evangelist fand bereits die beiden ersten (L + S) kombiniert vor und fügte dann seine eigene Erzählung (AS) hinzu.

Für welche von beiden Möglichkeiten hat man sich zu entscheiden?

Es ward oben bemerkt, daß die erste schon deshalb wenig wahrscheinlich sei, weil die verschiedene Art der Behandlung der synoptischen Abschnitte bei ein und demselben Autor auffallen müßte. Wenn der Evangelist dagegen bereits eine Kombination von L + S vorfand, so ist sein Bestreben erklärlich genug. Er mußte dann einerseits den Inhalt der früheren Schrift respektieren, anderseits durch eigene Ergänzungen ihn zu vervollständigen und zu erweitern suchen.

Es kommt hierbei jedoch nicht auf Wahrscheinlichkeitsgründe an, sondern auf den exakten Beweis.

Ein solcher wird erbracht sein, wenn an bestimmten Stellen gezeigt werden kann, daß beide Elemente bereits vorher in einer näheren Verbindung miteinander gestanden haben, sodann aber, wenn dargetan werden kann, daß zwischen den gebotenen synoptischen Partien und den eigenen Ausführungen des Evangelisten Widersprüche bestehen.

Ersteres zu zeigen, ist nur in einem beschränkten Maße möglich. Um so wichtiger ist das zweite. Immerhin sind aber auch die Momente, welche für jenes Verhältnis sprechen, von einigem Belang.

Für eine frühere, wenn auch nur äußerliche Verbindung von Johanneslegenden und synoptischen Perikopen spricht folgendes:

1. Nach dem Weinwunder 2, 1—10 heißt es Joh. 2, 11: „Das ist das erste Zeichen, das Jesus tat, geschehen zu Kana in Galiläa." Nach der synoptischen Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum wird gesagt (4, 54): „Das ist nun das andere Zeichen, das Jesus tat, da er aus Judäa in Galiläa kam". Bemerkenswert ist, daß auch dieses zweite Zeichen 4, 46 nach Kana

verlegt und hinzugefügt wird, „da er das Wasser hatte zu Wein gemacht".

2. Ebenso für eine solche schon vorherbestehende Kombination spricht der Umstand, daß neben die (synoptische) Heilung des Sohnes des Hauptmanns von Kapernaum der johanneische Bericht von der Heilung in Bethesda gleichsam als Gegenbild gesetzt ist.

3. Der Urheber der Johanneslegenden hatte seinen Bericht sicherlich schriftlich fixiert. Auf einen solchen schriftlich aufgesetzten Bericht geht auch die Beteuerung 19, 35—37 zurück. Mit dieser letzteren ist aber der synoptische Bericht über Jesu Begräbnis verknüpft.

4. Vor allem aber spricht für die Existenz eines solchen Protevangeliums Johannis, daß vermutlich durch den Evangelisten Umstellungen vorgenommen sind. Denn eine solche setzt eine vorherbestehende andere Sachordnung voraus.

Nach dem Vorgange mancher anderer Gelehrter hat Wellhausen den Beweis erbracht, daß das synoptische Kap. 6 vor dem (johanneischen) Kap. 5 gestanden habe müsse. Wenn aber diese Annahme richtig ist, dann auch die andere, daß der Evangelist bereits eine ältere Evangelienschrift vorgefunden hat, in welcher er Veränderungen und Umstellungen vorgenommen und dann seine eigenen Erläuterungen niedergelegt hat.

Daß die Sage vom ungläubigen Thomas 20, 24—29 später hinzugefügt ward, ist gleichfalls von Wellhausen nachgewiesen worden. Auch wird es für jeden, welcher sich ein Urteil und ein Verständnis für die schlichte Darstellung von solchen Legenden bewahrt hat, nicht zweifelhaft sein können, daß 20, 11—18 unmittelbar mit 20, 1 verknüpft gewesen ist. 20, 2—10 ist eine Einlage in eine schon vorhandene Schrift, die zugleich synoptische (20, 1) und johanneische Bestandteile (20, 11—18) enthielt.

5. Schließlich spricht auch der merkwürdige Hinweis 11, 2 auf das erst 12, 1 f. Erzählte dafür, daß die Lazarusepisode in einen schon vorhandenen festgefügten Zusammenhang eingeschoben ist.

Der stärkste Beweis aber dafür, daß der Evangelist schon eine

zusammenhängende Darstellung, welche Johanneslegenden und synoptische Abschnitte kombinierte, vorfand, liegt darin, daß, über das ganze Evangelium hin verbreitet, erläuternde Bemerkungen hinzugefügt sind, welche der Evangelist um so sicherer vorgefunden haben muß, als er selbst ihren Inhalt verwirft oder umdeutet.

4, 9 wundert sich die Samariterin: „Wie bittest du von mir zu trinken, so du ein Jude bist?“ Und sie hat dieses im eigentlichen Sinne gemeint, wie die spätere Entscheidung Jesu 4, 23 beweist. Denn letztere soll (es kommt die Zeit und ist schon jetzt) die Aufhebung des Gegensatzes zwischen den verschiedenen Stämmen und Völkern in Aussicht stellen. Der Evangelist selbst hingegen deutet dieses pneumatisch (4, 10): „Jesus antwortete und sprach zu ihr: Wenn du erkänntest die Gabe Gottes und wer der ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken, du bätest ihn und er gäbe dir lebendiges Wasser“!

6, 26 f. wird nach dem synoptischen Bericht der Speisung dem Brote, welches leibliche Sättigung verschafft, die unvergängliche Speise, welche des Menschen Sohn geben wird, gegenübergestellt.

12, 16 wird der alttestamentlichen Herleitung von Jesu Einzug in Jerusalem (= Matth. 21, 5 = Sacharja 9, 9) eine andere gegenübergestellt: „Solches aber verstanden seine Jünger zuvor nicht, sondern da Jesus verklärt ward, da dachten sie daran, daß solches war von ihm geschrieben, und sie solches ihm getan hatten.“

Wenn es aber auch in diesem Falle dahingestellt bleiben muß, ob der vierte Evangelist aus Matthäus oder schon aus einer Exzerptensammlung diesen Bericht ausgewählt hat, um ihm eine bessere Erkenntnis beizufügen, so wird dieses doch nicht bestritten werden können bei den folgenden Stellen: 12, 32 sagt Jesus: „Wenn ich erhöhet werde von der Erde, so will ich sie alle zu mir ziehen. Das sagte er aber, zu deuten, welches Todes er sterben würde.“ Er soll damit auf seinen Kreuzestod hingewiesen haben (so auch 18, 32). Der Evangelist aber meint unter Erhöhen, wie 13, 33, daß Jesus in den Himmel kommen werde.

Alle diese Umstände führen mit Sicherheit darauf zurück, daß der Evangelist (E), ehe er an die Ausarbeitung des vierten Evan-

gelliums ging, bereits eine Sammlung von Johanneslegenden und Synoptikerperikopen (L + S) vorgefunden hat.

Ein solches Protevangelium Johannis ist außerdem direkt bezeugt durch Justin, welcher, ohne das kanonische Johannesevangelium zu kennen, die Johanneslegenden und den synoptischen Abschnitt 1, 19—28 zitiert [1]. Und ganz besonders spricht zugunsten eines früher gemachten Auszugs aus den Synoptikern, daß alle später in die Synoptiker gemachten Einlagen (vgl. oben S. 169) dem ersten Bearbeiter unbekannt gewesen sein müssen, während der Evangelist (vgl. 12, 15 f.) sie kennt.

VII.

Stellen wir jetzt noch einmal die dem Evangelisten eigentümlichen Ausführungen mit denen zusammen, die er in dem „Protevangelium Johannis“ vorgefunden haben muß. Es ward gezeigt, daß die Quellenschrift, welche ihm vorlag, aus folgenden beiden Bestandteilen zusammengesetzt war:

Johanneslegenden:	Synoptische Abschnitte:
2, 1—11: Hochzeit zu Kana	{ 1, 6 [2] 1, 19—28: Jesus und Johannes } { 2, 12—17 Tempelreinigung 2, 18—19 Abbrechen des Tempels }
3, 1—12: Nikodemus	
4, 1—9; 16—30; 39—42: Jesus und die Samariterin	4, 44—54: Hauptmann von Kapernaum
5, 1—16: Heilung in Bethesda	6, 1—14: Speisung der 5000 6, 15—24: Meerwandeln
{ 12, 1—2: Jesus bei Lazarus 13, 1—20: Fußwaschung }	12, 3—8: Salbung

---

1) Vgl. oben IV, S. 173. Er zitiert Joh. 3, 3; 4, 24; 19, 37 und außerdem (Dial. 88) auch Joh. 1, 20. 23. 27.

2) Ein Satz wie 1, 6 („Es war ein Mensch, von Gott gesandt, der hieß Johannes“) wird allem Anschein nach die Erzählung 1, 18 f. eingeleitet haben.

	18, 1—19, 24 Leidensgeschichte
19, 25—37: Jesu letzte Worte am Kreuz	19, 38—42 Jesu Begräbnis
20, 11—18: Jesus erscheint der Maria Magdalena.	20, 19—23: Jesus erscheint den Jüngern.

Danach bleiben (unter Ausschluß der Reden) folgende Abschnitte [1]) Eigentum des Evangelisten:

{ 1, 29—34: Jesu Taufe und
1, 35—51: Jüngerwahl.

3, 22—31 a: Rechtfertigung Jesu vor Johannes.

4, 10—15; 4, 31—38.

6, 64—71: Petrusbekenntnis.

7, 1—52: Jesus und die Juden.

9, 1—41 (10, 19—25; 31—42) Blindenheilung.

{ 11, 1—46: Lazarus' Erweckung.
11, 47—57: Anschläge der Pharisäer gegen Jesus.

12, 12—19; 20—43: Jesu Einzug und Ansprache.

{ 13, 21—30: Judas der Verräter.
13, 33—35: letzte Worte Jesu an seine Jünger, dazu
13, 36—38; 14, 30—31: Petri Verleugnung vorausgesagt.

20, 2—10: Die Jünger beim leeren Grab.

20, 24—31: letzte Erscheinung Jesu.

Mit anderen Worten: der Evangelist, welcher eine ziemlich ausführliche Berichterstattung in Kap. 1—6 sowie in der Leidensgeschichte Kap. 18—19 vorfand, suchte durch Behandlung mehrerer Legenden und durch einigen Redestoff die klaffende Lücke, welche zwischen 5, 1—16 (das früher nach 6 stand) und Kap. 18, zwischen der galiläischen Zeit und der jerusalemischen Leidenszeit bestand, auszufüllen. Einiges Material lieferten ihm die johanneischen Reden, gelegentlich verwandte er auch synoptische Motive. Meist gab er aber Schilderungen, welche von den sonst bekannten Berichten abwichen, er ging wenigstens äußerst frei mit dem Be-

1) Vielleicht auch einige Übergangsworte wie 5, 17—18; 6, 25—28; 12, 9—11 sowie Bemerkungen zu Jesu Wort vom Abbruch des Tempels 2, 20—25. Die kleinen Redeeinlagen in die Erzählung von Kap. 4 (4, 10 bis 15; 4, 31—38) sind wohl auch schon vom Evangelisten gemacht.

gendenstoff um. Wie ihm das gelungen ist, darüber mögen die urteilen, welche noch nicht durch den Glanz einiger johanneischer Reden voreingenommen sind.

Der Evangelist war bestrebt, Christus als allwissend und allmächtig zu schildern, als Herrn über Leben und Tod. In der Tat erhebt sich der Evangelist in der ergreifenden Lazaruslegende, welche zugleich Jesu tiefes Gemüt verrät, zu einer höheren Stufe poetischer Darstellung. Im übrigen aber möchten wir lieber über die Nichtigkeit des historischen Inhalts von 7; 9; 10—12, soweit er dem Evangelisten angehört, den Schleier nicht allzusehr lüften. Wer sich selbst an den Worten Jesu daselbst erbauen könnte, der müßte doch zugestehen, daß auch nicht eine Spur von geschichtlicher Berichterstattung in diesen Abschnitten zu finden ist.

Es wird für die Evangelienkritik eine lohnende Aufgabe sein, zu zeigen, wie sich eine Legendenbildung an die synoptische Tradition, namentlich an Lukas, angeschlossen hat, und, ohne die Herkunft ganz zu verleugnen, endlich zu ganz neuen Gebilden gelangt ist, und wie sich dieselbe weiterhin in die Apokryphen eingeschlichen hat. Eine selbständige genuine Tradition existiert außer den Johanneslegenden nicht [1]).

VIII.

Von ganz anderer Bedeutung sind die Reden, welche nach Abschluß des Evangeliums durch einen Redaktor eingelegt sind. Sie sind, abgesehen von den Johanneslegenden [2]), das allein Wertvolle dieses Evangeliums. Die Erforschung ihres Inhalts, ihres Verhältnisses zum 1. Johannesbrief, ist und wird eine Hauptaufgabe der kritischen Forschung beim vierten Evangelium bleiben.

Nur ein Punkt könnte hier noch berührt, wenn auch natürlich nicht definitiv entschieden werden: das Verhältnis vom Evangelisten zu dem Redaktor, welcher die Reden eingelegt hat.

1) Das bleibt richtig, auch wenn es gelingen sollte, wahrscheinlich zu machen, daß sich einige Beziehungen zwischen den Berichten des Evangelisten und dem Petrusevangelium nachweisen lassen.

2) Das Nikodemusgespräch und Jesu Gespräch mit der Samariterin sind

Es ward oben nachgewiesen, daß der Evangelist mehrere der johanneischen Reden über Jesus gekannt haben müsse. Aus ihnen hatte er im 7. bis 13. Kapitel, aber auch sonst noch gelegentlich, Worte Jesu und Sprüche entnommen. Gerade bei der ganz abweichenden religiösen Gesinnung, welche in den Johanneslegenden und in den synoptischen Abschnitten gegenüber dem Evangelisten herrscht, fällt die nahe Verwandtschaft auf, in welcher die Ausführungen des Evangelisten zu denen der Reden stehen.

So liegt denn die Frage nahe: Wäre es nicht denkbar, daß der Evangelist nach Abschluß seines Evangeliums später selbst diese größeren Redestücke eingelegt hätte?

In der Tat, die Möglichkeit ist zuzugeben, daß der Evangelist zugleich auch der Redaktor gewesen ist, selbstverständlich nur so, daß er bei einer zweiten Auflage die Erweiterung vorgenommen haben müßte.

Auch dieser Untersuchung werden sich spätere Forschungen über das Johannesevangelium zu widmen haben. Aber der Verfasser der Reden, der Redaktor und der Evangelist: diese drei Personen sind zunächst getrennt zu behandeln. Die Gegensätze z. B., welche Wellhausen zwischen den Reden in 14 und 15—17, die Verwandtschaft, welche er zwischen 15—17 und 1 Joh. dargelegt hat, geben wertvolle Hinweise auf das, was hier zu beachten ist, und in welchem Sinne die Forschung weiter geführt werden muß. Sie wird dabei die Abhängigkeit des Evangelisten von dem Ideengehalt der johanneischen Reden beachten müssen, und zugleich auch die formelle Ähnlichkeit, welche zwischen den Ausführungen beider besteht. Bekanntlich sind auch die großen Redestücke des vierten Evangeliums vielfach durch kurze Zwischenfragen der Jünger oder des Volkes unterbrochen. Man vergleiche z. B.: 14, 5 (Thomas), 14, 8 (Philippus), 14, 22; 16, 29 (Judas), 16, 17 (etliche Jünger) oder in den früheren Reden 4, 10—15; 6, 42; 6, 60; am meisten

ja von unvergleichlichem Wert, die übrigen (wie auch 4, 1 f.) bieten anmutige Beiträge zum Kapitel „Jesus und die Frauen". In diesen Kreis von Erzählungen würde sich auch die Episode 8, 1—11 (Ehebrecherin) passend einfügen lassen.

aber in Kap. 8 kehren diese Zwischenreden wieder, und zwar so oft, daß nur nach ihrer Entfernung der Zusammenhang hergestellt wird. Gerade diese und ähnliche Einführungsworte, Fragen oder Einwürfe der Hörer sind nun auch ein charakteristisches Merkmal für die von dem Evangelisten freier ausgestalteten Redekämpfe und Schilderungen. So in 1, 32—34; 1, 36 f. bis 1, 51, vor allem aber in 7 und in 9. Vergleiche ferner noch 6, 65 f.; 12, 23 f. 34 f.; 13, 36 f.

Die überaus zahlreichen Einführungsworte und Zwischenreden in Kap. 7 bilden dort gleichsam die Etikette, unter der die einzelnen Redezitate gesondert untergebracht werden sollen. Ihre Hauptquelle waren die Redestücke in Kap. 8.

Jedenfalls ist auch diese formelle Verwandtschaft der Ausführungen des Evangelisten mit dem Redematerial höchst beachtenswert und spricht zugunsten der Hypothese, daß der Evangelist vielleicht später selbst als Redaktor seines Evangeliums die Reden eingelegt hat. Doch mag man hierüber verschiedener Ansicht sein. Nicht aber sollte man hinfort die drei Bestandteile, aus welchen dieses Evangelium, abgesehen von den Reden, besteht, wieder miteinander konfundieren. Damit ist schon viel gewonnen, daß anerkannt wird, wie mehrere Johanneslegenden und einige synoptische Abschnitte bereits vor Abschluß des Evangeliums zusammengestellt waren, und daß anderseits der Evangelist in diese Sammlung als dritten Bestandteil seine eigene Berichterstattung antisynoptischer Art eingefügt hat.

Nur eine solche Scheidung eines Protevangeliums und des jetzigen kanonischen Evangeliums — anfangs ohne, dann mit längeren Reden — kann auf wissenschaftliche Anerkennung Anspruch erheben.

3.

Das Evangelium der Reformation und die Gegenwart.

Von

D. Friedrich Loofs [1]).

Als wir am 21. November 1886 die Probenummer der „Christlichen Welt", des „Evangelisch-lutherischen Gemeindeblattes für die Gebildeten", wie die Zeitschrift damals noch allein hieß, ausgehen ließen, erklärten wir: „Dem Evangelium, wie Dr. Luther es unserm Volke bekannt und lieb gemacht hat, dem will das

1) Vortrag, gehalten auf der Versammlung der „Freunde der Christlichen Welt", am 7. Oktober 1898. — Damals ist der Vortrag ungedruckt geblieben, weil nicht alle „Freunde der Christlichen Welt" mit ihm einverstanden waren und ich Bedenken trug, eine Diskussion unserer häuslichen Differenzen in der weiteren Öffentlichkeit zu veranlassen. Ohne seine Einleitung und mit einem abgeänderten und erweiterten Schlusse ist er in englischer Übersetzung im Juli 1899 unter dem Titel: „Has the gospel of the Reformation become antiquated?" in dem „American Journal of Theology" (III, 433—472) erschienen. Doch habe ich mir damals für die Zeit nach Ablauf von fünf Jahren die Veröffentlichung in Deutschland vorbehalten. Sie hätte längst erfolgen können. Denn sachliche Bedenken standen ihr bei mir schon 1903 nicht mehr gegenüber: mein Freund D. Rade würde sie schon 1898 mir nicht verdacht haben; und sowenig ich der „Christlichen Welt" wehren will, daß sie der Sache des Evangeliums dient so, wie sie es zu verantworten sich getraut, so weiß doch jetzt jeder, den die Frage überhaupt interessiert, auch ohne diesen Vortrag, daß ihre Wege nicht mehr ganz die meinigen sind. Der Vortrag wäre daher, hätte ich ihn nicht ganz aus den Augen verloren gehabt, vielleicht schon früher hier abgedruckt. Daß es jetzt geschieht, hat ganz zufällige Gründe, die mit der kirchlichen und kirchenpolitischen Lage der Gegenwart ebensowenig zusammenhängen wie mit meinen persönlichen Wünschen. Daß es überhaupt geschieht und daß ich den Vortrag so veröffentliche, wie er vor mehr als neun Jahren gehalten ist, also nicht nur mit seiner Einleitung und seinem ursprünglichen Schlusse, sondern auch ohne irgendwie, korrigierend oder ergänzend, auf das Rücksicht zu nehmen, was seitdem geschehen und gearbeitet

Evangelisch-lutherische Gemeindeblatt dienen, seine Herrlichkeit und Größe und Weite und Tiefe will es erkennen lehren, unbekümmert um „parteiische Namen' und parteiisches Treiben, ja diesem zu Trotz und, so hoffen wir, dem Christentum in unserm Volke zu Nutz". Ich kann freilich für diese damals von mir formulierten Worte, wenigstens für den Sinn, den ich mit ihnen verknüpfte, nicht den ganzen weiten Kreis der Freunde, die hinter uns standen, verantwortlich machen. Das aber weiß ich: für den engsten Freundeskreis der Begründer des Blattes, im besonderen auch für den Herausgeber, der damals noch an seinem Luther schrieb, hatte dieser Satz programmatische Bedeutung. Was das Evangelium der Reformation sei, darüber waren wir einer Meinung; und ebenso einig waren wir in der Überzeugung, daß dies alte Evangelium der wirren Gegenwart gegenüber unser Schatz und unser Panier sein und bleiben müsse. Vor der theologischen Linken meinten wir das vorauszuhaben, daß nicht ein Aufklärungsinteresse philosophischer, naturwissenschaftlicher oder historisch-kritischer Art, sondern das Interesse an den religiösen Zentralgedanken der Reformation für unser Denken und unser Wirkenwollen das Bestimmende war; der Rechten gegenüber sahen wir unser Besonderes darin, daß wir, durch das Evangelium frei gemacht von den Fesseln menschlicher Satzungen, von jeder Verquickung des Evangeliums mit unhaltbar gewordenen Traditionen uns fernzuhalten entschlossen waren. Dieser unserer Position trauten wir siegreiche Propagandakraft zu: wir hofften den mit der traditionalistischen Orthodoxie zerfallenen Gebildeten, denen der theologische Liberalismus zu wirklichem religiösem Leben zu verhelfen nicht vermocht hatte, ein Verständnis für das innerste Wesen re-

ist, und ohne an den Ausdrücken und Formulierungen, die ich damals für richtig hielt, zu bessern: das kann mir meines Erachtens nicht übelgenommen werden. Ich glaube als einer der Begründer der „Christlichen Welt" ein Recht dazu zu haben. Überdies habe ich zu der neuesten, namentlich durch Tröltsch vertretenen Beurteilung des Christentums Luthers erst kürzlich in meiner Rektoratsrede („Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit", „Deutsch-Ev. Blätter", August 1907; auch separat Halle, Strien) Stellung genommen. Loofs.

formatorischer Frömmigkeit bringen zu können, hofften auf der Rechten die Zustimmung aller derer zu finden, die ihres religiösen Interesses wegen, aber nur mit halbem Herzen, der Orthodoxie Gefolgschaft leisteten, hofften so von links und von rechts, den „parteiischen Namen“ zu Trotz eine große Schar evangelischer Christen zu vereinigen um das schlichte Evangelium der Reformation.

Ich will nun nicht fragen, ob, wie lange und in welchem Maße die „Christliche Welt“ diesem Programm treu geblieben ist. Das will ich fragen, ob ein Festhalten an jenem Programm unserer Probenummer noch heute möglich und rätlich erscheint. Den Sinn hat mein Thema: „Das Evangelium der Reformation und die Gegenwart“.

Was ist das Evangelium der Reformation? Die Frage sollte eigentlich überflüssig sein unter evangelischen Christen. Hat's nicht Luther hundertfach gesagt, das Evangelium sei nichts anderes als die frohe Botschaft von Christo, unserm Heiland, der für uns gestorben und auferstanden ist, damit er von Sünde und Tod erlöse alle, die an ihn glauben? Sind ihm Evangelium und Verheißung, Verheißung der Sündenvergebung um Christi willen, nicht stets gleichbedeutend gewesen? Klingt dies Evangelium nicht hindurch durch unsere Kirchenlieder und Erbauungsbücher? Lernt nicht jedes Schulkind schon das Evangelium so zu verstehen? — Ja, freilich! Dennoch ist's leider nötig, daß ich zunächst dies Verständnis des Evangeliums einem zwiefachen Gegensatz gegenüber sicherstelle.

Widerspruch gegen die eben angedeutete Begriffsbestimmung des Evangeliums erhebt man im Namen der modernen Geschichtswissenschaft und im Namen der nach Maßgabe der alten Inspirationslehre verstandenen Schriftautorität. — Es ist zweckmäßig, mit dem ersteren Widerspruch zu beginnen.

Man sagt, es sei ungeschichtlich, das Evangelium der Reformation in Worten auszuprägen, die das Eigenartige jener Zeit außer acht lassen und verwischen. Die moderne, uns modernen Menschen kongeniale Zeit beginne erst mit dem 18. Jahrhundert; was jenseits dieser Zeitgrenze liegt, trage die Merkmale einer ver-

alteten Zeit nicht etwa nur als abtrennbaren altmodischen Zierat, sondern ganz wesentlich an sich. So sei Luthers Begriff vom Evangelium unabtrennbar von seinen mittelalterlichen Vorstellungen über die Teufelsherrschaft in der Welt, unabtrennbar von seinen mythologisch-plastischen Gedanken über den Kampf Christi mit dem Gesetz, dem Tod und dem Teufel, unabtrennbar von seinen uns fremdartigen, nur aus den Verhältnissen jener Zeit begreiflichen Ideen über Gesetzestyrannei, Bußsatisfaktionen und Stellvertretung, unabtrennbar von der ganzen Enge seiner durch die alte Inspirationslehre, durch irrige exegetische Traditionen über das Alte Testament und durch legendarische Überlieferungen über eine Predigt der Apostel in aller Welt bestimmten, vorkopernikanischen Welt- und Geschichtsbetrachtung. — Solchen Einwendungen gegenüber muß zunächst anerkannt werden, daß es ein Fortschritt der modernen geschichtlichen Forschung ist, daß sie sich bemüht, die Menschen der Vergangenheit als Kinder ihrer Zeit zu verstehen, auf dem Grunde des „Milieu“ — wie man nicht nur in Frankreich sagt —, in dem sie lebten. Luther war in der Tat kein Lutheraner wie diejenigen unserer Zeitgenossen, die im Gegensatz zu anderen bösen Menschen sich rühmen, den ganzen Luther noch heute als ihren Lehrer anzuerkennen. Dennoch weiß ich mich in lebhaft empfundenem Gegensatz zu derjenigen durch jene richtige Methode bestimmten geschichtlichen Arbeit, welche die Lokaltöne und die Zeitfarben in ihren Bildern nicht dick genug auftragen kann und als das höchste Ziel ihrer Darstellung das anzusehen scheint, die Zeitferne zum Bewußtsein zu bringen, die uns von der Vergangenheit trennt. Dies Bekenntnis ist nun freilich noch keine Widerlegung. Und wenn tausend andere ebenso wie ich stimmungsmäßig sich abgestoßen fühlten von diesem Pseudorealismus historischer Darstellungskunst, — mit Stimmungen ist hier nichts zu machen. Denn es gehört zur Hoheit der Wahrheit, daß sie sich nicht durch Stimmungsrücksichten binden lassen darf; ein opferfreudiger Diener ihrer herben Majestät wird's als Martyrium auf sich nehmen, wenn er als pietätlos verschrieen wird. Allein nicht Stimmungen nur nehmen mich ein. Die Stimmungen sind nur der gefühlsmäßige Ausdruck des Unwillens über die fal-

schen Resultate. Daß die Resultate falsch sind, diese Überzeugung fußt auf „hellen Gründen". Wäre die Geschichte eine Galerie zusammenhangsloser Bilder, so würde jener Pseudorealismus in geringerem Maße im Unrecht sein, jedenfalls seines Unrechts nicht überführt werden können. Allein die Geschichte ist mehr. Es ist freilich schwer, dem Unrichtigen das Richtige mit kurzen, der Mißdeutung nicht ausgesetzten Worten entgegenzustellen. Doch wird ein Vergleich es mir erleichtern, zu verdeutlichen, was ich meine. Daß Luthers Deutsch, wenigstens orthographisch — und nur geschrieben haben wir Luthers Deutsch — ungefähr in jedem dritten Worte vom heutigen Deutsch abweicht, weiß jeder, der Originaldrucke Luthers oder genaue Reproduktionen derselben kennt. In der „kritischen Gesamtausgabe" der Werke Luthers und überall da, wo deutsch-philologische Interessen in Betracht kommen, ist's recht, daß Luthers Sprache und Orthographie diplomatisch genau wiedergegeben wird. Wenn aber ein moderner Historiker in einem für einen weiteren Kreis bestimmten Geschichtswerk die Lutherzitate, die seinen Lesern eine Probe von Luthers Meisterschaft in der Handhabung der deutschen Sprache geben sollen, im Originaldeutsch Luthers seinen Ausführungen einfügte, so würde er töricht handeln. Denn der moderne Leser würde in dem ihm fremdartigen Ganzen das Charakteristische gar nicht zu erkennen vermögen. Lächerlich vollends würde derjenige sich machen, der in einem Aufsatz über Luthers Stellung innerhalb der Geschichte des deutschen Stils das Zeitgewand der Sprache Luthers und ihre stilistische Eigenart als etwas unlöslich Verbundenes ausgäbe und daher mit Philologenakribie alle uns fremdartigen Formen und Schreibungen zu buchen unternähme. Einem Chinesen möchte ein Aufsatz der Art als der Triumph gelehrter Sorgfalt gelten; wer modernes Deutsch versteht, würde anders urteilen. Denn wir sprechen noch heute insoweit die gleiche Sprache wie Luther, daß für die Frage, was das Charakteristische seiner Beredsamkeit und seines Stils gewesen ist, die Differenzen zwischen dem Deutsch unserer Tage und dem der sächsischen Kanzlei des 16. Jahrhunderts kaum in Betracht kommen. — Analog ist's auf dem Gebiet der Geschichte des christlichen Glaubens. Keines der christlichen

Jahrhunderte hat in dem Maße seine eigene Melodie gesungen, daß nicht einzelne ihrer Töne noch heute als durch alle Christenherzen klingend bezeichnet werden könnten; und Luthers Frömmigkeit ist noch heute für tausend und abertausend evangelischer Christen nicht nur in einzelnen ihrer Töne, sondern in viel umfangreicherem Maße verständlich. Wer Geschichte treibt, soll sich nicht nur der Zeitferne bewußt werden, welche die Jahrhunderte trennt, sondern auch der Einheitsbänder, die sie verknüpfen. Bei theologisch-wissenschaftlichen Monographien hat die sorgfältige Hervorhebung des uns fremdartigen Hintergrundes der gezeichneten Bilder ihr Recht; freilich auch nur dann, wenn der Autor nicht vergißt, daß der Hintergrund in matteren Farben gehalten werden muß, als das eigentliche Objekt der Darstellung, und in seinem Detail nicht die gleichen scharfen Linien verträgt wie dieses. Etwas anderes aber ist's, wenn es um geschichtliche Entwicklungsreihen sich handelt; vollends dann, wenn in praktischem Interesse ein Bild der Vergangenheit der Gegenwart vorgehalten werden soll. — Zwar ist's ja richtig, daß die Betonung des verschiedenartigen Milieus das Gemeinsame der Zeiten für denjenigen nicht verdeckt, der die Kulissen beider in Betracht kommenden Zeitenbühnen und die Kette aller dazwischenliegenden Szenenwechsel genau kennt und die Bedeutung der so von ihm gekannten Verschiedenheiten richtig abmißt. Allein wie wenige Zeiten sind uns ihrer ganzen Szenerie nach bekannt! wie wenige der modernen Leser wissen, was man wissen kann! und wie häufig ist's, daß — um im Bilde zu bleiben — die Liebhaber historisch treuer Kulissen den Wert der Kulissen überschätzen! Wo ein Historiker die Differenzen der Zeiten so betont, daß ihr Gemeinsames dadurch undeutlicher wird, als es der Bedeutung desselben entspricht, da entstehen historische Karikaturen, verzerrte Photographien im günstigsten Falle, nicht mit Treue gemalte Bilder. Einem Publikum gegenüber, das die allgemeine Kulturgeschichte nicht übersieht, muß der Historiker nicht nur in seinen Zitaten die veralteten Wortformen übersetzen, sondern auch mannigfach sonst Übersetzungsarbeit tun.

Oder muß ich den Einwurf fürchten, eben das sei zweifelhaft, was ich als Gegeninstanz angeführt habe; eben das sei zu be-

streiten, daß die christlichen Jahrhunderte durch eine bedeutsame Identität christlichen Glaubens verknüpft würden; es hieße voraussetzen, was ich beweisen wolle, wenn ich annähme, daß Luthers Frömmigkeit noch heute in umfangreichem Maße verständlich sei? Mir ist in der Tat schon so gesagt worden. Und ich gestehe, daß das Debattieren da schwer ist. Wenn mir jemand bestreiten wollte, daß Luthers Deutsch noch heute im wesentlichen verständlich sei, ich wüßte auch nichts anderes dem entgegenzusetzen, als meine eigene Erfahrung und die, wie ich höre, analoge vieler anderen. So ist's auch hier. Luthers Katechismus, seine Kirchenlieder, ganze Abschnitte in seinen Predigten und in seinen Schriften sind mir direkt erbaulich gewesen, ehe ich sie geschichtlich verstehen konnte; und daß es tausend andere gibt, denen es ebenso geht, das beweist u. a. Rades Luther und die Braunschweiger Ausgabe der Werke Luthers für das christliche Haus. Wer die hierdurch bezeugte Tatsache, daß Luthers Frömmigkeit noch heute in umfangreichem Maße verständlich ist, bestreiten will, mit dem kann ich nicht debattieren. Eine Vorwegnahme dessen, was ich beweisen will, ist die Behauptung dieser Tatsache noch nicht. Denn ich habe noch kein Wort darüber gesagt, wie das in Luthers Frömmigkeit noch heute Verständliche abzugrenzen ist. Erst bei dieser Frage komme ich zu dem, was ich beweisen muß. Das nur setze ich als eine meines Erachtens unbestreitbare Tatsache voraus, daß ein beträchtliches Maß von Verständlichkeit noch heute vorhanden ist; und nur das habe ich bis jetzt mit dieser Tatsache zu begründen versucht, daß es das Gegenteil wirklicher geschichtlicher Treue ist, in praktisch orientierten Verhandlungen mit Menschen der Gegenwart den Begriff des Evangeliums der Reformation mit all den Fremdartigkeiten zu belasten, die bei den Menschen des 16. Jahrhunderts mit dem Verständnis des Evangeliums verbunden waren.

Auch die Frage, welche dieser Fremdartigkeiten, geschichtlicher Treue unbeschadet, bei der Begriffsbestimmung des Evangeliums der Reformation außer acht bleiben können, antizipiert die Antwort auf meine Themafrage — wie dies so definierte Evangelium der Gegenwart gegenüber steht — noch nicht. Aber das ist allerdings

richtig: die Begriffsbestimmung ist, weil sie nach dem eben Ausgeführten einiges nur zeitgeschichtlich Bedingte beiseite lassen darf und muß, nicht ohne alle präjudizierende Bedeutung. Daher muß ich bei der Begriffsbestimmung noch einen Augenblick verweilen. Die Aufgabe derartiger Begriffsbestimmungen ist komplizierter, als sie vielleicht erscheinen mag. So wenig man den Begriff des Evangeliums der Reformation mit all den Fremdartigkeiten belasten darf, die im 16. Jahrhundert mit dem Verständnis des Evangeliums verbunden waren, ebensowenig hieße es geschichtlich gewissenhaft sein, wenn man, was das Evangelium der Reformation ist, durch Weglassung alles dessen bestimmen wollte, was dem modernen Menschen — so wie ihn jeder einzelne verschiedenartig sich denkt — als eine veraltete Anschauung des 16. Jahrhunderts vorkommt. Auch zur Vermeidung dieses zweiten Fehlers gibt das vorhin verwendete Analogon der Sprache Luthers einen lehrreichen Fingerzeig. Wollte man alles, was die Sprachfarbe des 16. Jahrhunderts zeigt, außer acht lassen, wenn man die Eigenart der Lutherschen Sprache bestimmen will, — wie wenig bliebe übrig! Irrelevant ist, wenn man Luthers Stil und Beredsamkeit charakterisieren will, all das der Sprache des 16. Jahrhunderts Angehörige, das mit der Eigenart Lutherschen Stils nicht in einem inneren, sondern nur in äußerlichem Zusammenhange steht. Aber auch nur dies. Ein einzelnes Wort kann höchst charakteristisch, der ganze Satzbau gelegentlich irrelevant sein. Man kann keine mechanische Regel aufstellen für den, der die Eigenart der Sprache Luthers ohne den Ballast gleichgültiger Eigentümlichkeiten der Sprache des 16. Jahrhunderts modernen Deutschen vorführen will. Wer nicht gründlich Deutsch versteht und kein Sprachgefühl besitzt, muß solche Aufgaben unangegriffen lassen. — Ebenso ist's, wenn das Evangelium der Reformation begrifflich bestimmt werden soll. Man muß ausgehen von dem, was das zentrale Interesse in Luthers Verständnis des Evangeliums gewesen ist. Was in regelmäßigem innerlichem Zusammenhange damit steht, ist vom Begriff des Evangeliums der Reformation unabtrennbar; Zeitgewand, nicht Wesen, ist alles Übrige. Aber eine mechanische Regel zur Ausscheidung dieses Unwesentlichen gibt es nicht. Historischer

Sinn und ein zartes Gefühl für die Eigenart der noch heute vorhandenen evangelischen Frömmigkeit müssen hier zusammen arbeiten.

Evangelium est proprie promissio remissionis et justificationis propter Christum, sagt die Apologie der Augustana (Rech. 67, 43). Das wird auch niemand bestreiten. Aber es ist unleugbar, daß in dieser von Melanchthon und unendlich oft ähnlich von Luther gegebenen Definition „Christus" als bekannte Größe eingeführt ist. Welche der Vorstellungen von Jesu Leben, seiner Person und seinem Werk sind in den Begriff des Evangeliums der Reformation aufzunehmen? welche nicht? Hier kann nur die Rücksicht auf den regelmäßigen innerlichen Zusammenhang entscheiden. Luthers lebendige Frömmigkeit hat alles, was er von religiösen Zeitvorstellungen besaß, gelegentlich in inneren Zusammenhang mit seinem Verständnis des Evangeliums gebracht. Daher genügt eine Berufung auf das Vorhandensein eines innerlichen Zusammenhanges noch nicht. Nur der regelmäßige innerliche Zusammenhang kann ausschlaggebend sein. Nun ist meines Erachtens unzweifelhaft — ich brauche das in diesem Kreise nicht zu beweisen — 1) daß manche der Vorstellungen Luthers von Christi Leben, seiner Person und seinem Werk lediglich daher kommen, daß Luther alles, was die Heilige Schrift erzählt, undisputierlich hinnahm, sowie daher, daß er die Schrift nach Maßgabe der mittelalterlichen Traditionen verstand, die er festgehalten hatte, 2) daß die Wertung der Schrift als des verbaliter inspirierten Gotteswortes und vollends die Geltung irriger mittelalterlicher Traditionen bezüglich des Verständnisses der Schrift mit den zentralen Gedanken Luthers nicht in regelmäßigem innerlichem Zusammenhange stehen. Daher sehe ich all das — auch in den christologischen Vorstellungen Luthers — als Zeitgewand des Evangeliums der Reformation an, das lediglich dieser Wertung der Heiligen Schrift entstammt, sei es direkt, sei es, sofern das damalige Verständnis der Schrift manche ältere theologische Tradition zu stützen schien, indirekt. Dahin gehört nicht, daß Luther überzeugt war, daß Gottes Wort aus der Heiligen Schrift uns entgegenklinge und daß Gottes Heiliger Geist durch das Wort den Glauben in uns wirke; dahin gehört nicht die Beurteilung des

Todes Christi als der für uns geschehenen Heilandstat; dahin gehört nicht Luthers Glaube an Jesu Auferstehung; dahin gehört nicht, daß Luther in Christo den deus revelatus sah. Denn dies Vierfache steht bei Luther in so regelmäßigem innerlichem Zusammenhange mit der promissio remissionis peccatorum, daß jeder einzelne dieser Gedanken — „das Wort sie sollen lassen stahn", „für euch gegeben", „Christ ist erstanden", „Gott erkennbar in Christo" — mehrfach für Luther zu einer Ausprägung des Evangeliums wurde. So sagt auch Melanchthon in der Apologie (279, 13): Diximus in confessione, remissionem peccatorum gratis accipi propter Christum per fidem. Si haec non est ipsa evangelii vox, si non est sententia Patris aeterni, quam tu, qui es in sinu Patris, revelasti mundo, jure plectimur. Sed tua mors testis est, tua resurrectio testis est, Spiritus sanctus testis est, tota ecclesia tua testis est, vere hanc esse evangelii sententiam. Das „starke, gewaltige und gewisse Zeugnis" der Kirche, auf das Melanchthon hier sich beruft, reicht über seine Zeit hinaus bis heran an die Gegenwart. Ich kann mich auf das Zeugnis der Kirchenlieder und Erbauungsbücher, kurz auf all das berufen, was von rechtem evangelischem Glauben durch nun dreiundeinhalb Jahrhunderte hin an Tausenden von Menschen wahrnehmbar geworden ist, wenn ich den Inhalt des Evangeliums der Reformation so bestimme, wie es vorhin angedeutet ist. Das Evangelium der Reformation ist „die göttliche Botschaft an uns Menschen, daß wir gerecht werden allein durch den Glauben an Jesum Christum, den Sünderheiland, in dem der ewige Gott selbst in einem menschlichen Personleben der Welt sich geoffenbart hat und durch dessen Sterben und Auferstehen er uns erlöst hat von Sünde und Tod". Bei dieser Begriffsbestimmung habe ich ein gutes Gewissen gegenüber aller Kritik, die sie im Namen der modernen Geschichtswissenschaft angreift.

Kann ich ein gutes Gewissen haben auch denen gegenüber, welche diese Definition für zu mager erklären und auf Grund der im Sinne der alten Inspirationslehre verstandenen Schriftautorität alle Details des zweiten Artikels und der Lutherschen Erklärung desselben in den Begriff des Evangeliums der Reformation auf-

genommen sehen wollen? Ich glaube: Ja! Die Rechtfertigung dieser Zuversicht gegenüber dem Drängen auf klare dogmatische Formeln bezüglich des Werkes Christi und der Gottesoffenbarung in ihm verspare ich mir auf einen späteren Moment. Hier im voraus kann ein dreifaches Andres erledigt werden. Man fordert im Namen der Schriftautorität, daß schon in den Begriff des Evangeliums das „Geboren von der Jungfrau Maria", die Himmelfahrt — als besonderes, von der Auferstehung durch einen vierzigtägigen Zeitraum getrenntes Ereignis; nur als solche kommt sie hier in Betracht; denn daß die Auferstehung ohne folgende Himmelfahrt nicht zu denken ist, gebe ich zu — und neben Jungfrauengeburt und Himmelfahrt unsere Erlösung „aus der Macht des Teufels" aufgenommen werde. Luther hat zweifellos alles dreies miteingerechnet in die frohe Botschaft von Christo. Ist's dennoch nicht „Falschmünzerei", wenn man für „das Evangelium der Reformation" eintritt, ohne dies Dreifache einzuschließen? Ich sage: Nein! Es ist nicht nur berechtigt, sondern in zwiefacher Weise Pflicht, den Begriff des Evangeliums unverworren zu halten mit jenem Dreifachen.

Es ist berechtigt. Denn daß Luther sehr oft, wenn er den Inhalt des Evangeliums angibt, die Jungfrauengeburt und die Himmelfahrt nicht nennt, ist nicht Zufall. Freilich wäre es irrig, wenn man aus den bekannten Worten Luthers: „S. Johannis Evangelium und seine erste Epistel, S. Paulus' Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern und S. Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, das dir zu wissen not und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmer sehest noch hörest" (Erlang. Ausg. deutsch 63, 115) — freilich, sage ich, wäre es irrig, wenn man aus diesen bekannten Worten folgern wollte, Luther habe die Jungfrauengeburt und die Himmelfahrt am 40. Tage für gleichgültig erklärt. Er hat, als er die zitierten Worte schrieb, nicht daran gedacht, daß die von ihm genannten biblischen Bücher beides nicht erwähnen; ja er würde diese Tatsache auf Grund der traditionalistisch befangenen Exegese seiner Zeit wahrscheinlich bestritten haben. D a s aber zeigen die Stellen über das Evangelium, in

denen Luther die Jungfrauengeburt und die Himmelfahrt nicht erwähnt, daß Luther nicht im Zusammenhang seiner Gedanken vom Evangelium zur sicheren Behauptung dieser Dinge gekommen ist, sondern lediglich auf Grund der Schriftautorität. Selbst diejenigen, die von der Tatsächlichkeit der Jungfrauengeburt und der Himmelfahrt am 40. Tage überzeugt sind, müßten deshalb zugeben: zum „Evangelium", im engen Sinne des Wortes, gehören die betreffenden biblischen Erzählungen nicht. Andernfalls müßte man die Seligkeit einer jungen Christin für bedroht halten, wenn man Grund hätte zu der Befürchtung, daß sie das natus ex virgine nicht verstehe.

Etwas anders ist es mit den Vorstellungen Luthers vom Teufel und seinem Reiche bestellt. Diese Vorstellungen stehen bei Luther unzweifelhaft in einem, wenn auch nicht regelmäßig erwähnten, so doch für Luthers Empfinden regelmäßigen engen Zusammenhange, und abgesehen von der mittelalterlich-massiven Form, die sie bei Luther zeigen, haben sie den Konsensus der neutestamentlichen Schriften für sich. Allein ist der Zusammenhang dieser Vorstellungen mit der promissio remissionis wirklich ein innerlicher? Ist's nicht vielmehr nur Zeitfarbe, eine Folge äußerlicher Einwirkung der Schrift und der kirchlichen Tradition, wenn bei Luther die innerlich empfundene Erlösung von Sünde und Tod auch als eine Erlösung vom Teufel sich darstellte? Unmittelbar hat doch auch Luther — trotz seiner Versicherung, daß er den Teufel gesehen habe — es nur mit Sünde und Tod und mit der Versuchung durch die Welt und das eigene Fleisch zu tun gehabt. Und noch heute ist's nicht anders. Die Frage, ob hinter Sünde und Tod eine persönliche gottwidrige Macht stehe, oder nicht, ist für den Glauben an die Erlösung von Sünde und Tod gleichgültig. Drum ist's berechtigt, auch die Vorstellungen vom Teufel und seinem Reich beiseite zu lassen, wenn man in der Gegenwart im praktischen Interesse vom Evangelium der Reformation redet.

Ja, solche Zurückhaltung ist hier, wie bezüglich der Jungfrauengeburt und der Himmelfahrt am 40. Tage aus zwiefachem Grunde Pflicht. Zunächst deshalb, weil kein unterrichteter und zugleich aufrichtiger und gewissenhafter Theologe leugnen kann, daß der Sicherheit

der Behauptung dieser Dinge schwere Bedenken entgegenstehen. Man ist freilich auf seiten der Orthodoxie leicht bereit, zu sagen, nur Wunderscheu zeitige hier die Zweifel. Ich habe diese Wunderscheu nicht; ja ich halte das Dasein einer persönlichen Macht der Sünde für recht wohl glaublich und habe persönlich gar kein Interesse daran, Matth. 1, 18 ff., Luk. 2 und Apg. 1 für ungeschichtlich zu halten. Daher weiß ich, in welchem Maße jene bequeme Polemik unberechtigt ist. Sie ist nicht berechtigter, als der Vorwurf sein würde, die Position der Orthodoxen sei lediglich durch Denkfaulheit oder Unwissenheit oder gar durch kirchenpolitische Motive bedingt. Wer etwas von geschichtlicher Kritik versteht, muß zugeben, daß die Jungfrauengeburt und die Himmelfahrt am 40. Tage zu den wenigst glaubwürdigen neutestamentlichen Überlieferungen gehören. Es ist ja freilich leicht, mit der alten Inspirationslehre alle quellenkritischen Schwierigkeiten zuzudecken. Allein die Decke ist durch und durch löcherig. Die alte Inspirationslehre ist gefallen — es schützt sie nicht einmal eine Symbolstelle —, und keine Modernisierung derselben kann die Pflichtmäßigkeit historischer Kritik gegenüber den biblischen Berichten verdunkeln. Eben deshalb ist's auch Pflicht, die Vorstellungen vom Reiche des Teufels nicht schlankweg als „geoffenbarte" auszugeben. Gottes Offenbarung hat bei Propheten und Aposteln, ja bei dem Herrn selbst, Gottes ewige Wahrheit uns nahegebracht in dem Gewande der Zeit, in der die Offenbarungsträger lebten. Auf welchen *sicheren* Grund will man die Behauptung stützen, die Annahme des Daseins eines dämonischen Reiches sei mehr als eine für das Heil gleichgültige Zeitanschauung, die zur Zeit Jesu wie zur Zeit Luthers ebenso selbstverständlich war, wie die Geltung der geozentrischen Weltanschauung? Ich gebe gern zu, daß trotz dieser schweren Bedenken die dämonologischen Vorstellungen der Schrift mehr sein können als Anschauungen jener alten Zeit; auch das kann ich zugeben, daß die Erzählungen von der Jungfrauengeburt und der Himmelfahrt am 40. Tage trotz der geringen Glaubwürdigkeit der sie berichtenden Quellen nicht notwendigerweise ungeschichtlich zu sein brauchen. Allein was vielleicht wirklich, vielleicht nicht ungeschichtlich ist, darf nicht als integrierender Teil des Evangeliums aus-

gegeben werden, das einen Glauben fordert „so gewiß, daß man tausendmal darüber stürbe“ (Luther, Erl. Ausg. 63, 125). Dieser Dinge zu geschweigen oder sie wenigstens zurückzustellen, ist also zunächst deshalb Pflicht, weil sie unsicher sind.

Noch dringender wird diese Pflicht durch ein Zweites. Niemand kann leugnen, daß — ob mit Recht, oder mit Unrecht, ist hierbei gleichgültig — nicht wenige unserer Zeitgenossen diesen Dingen ein Mißtrauen entgegenbringen, das ihnen den Glauben an das seligmachende Evangelium erschweren würde, sobald jene Dinge zu diesem Evangelium unlöslich hinzugerechnet würden. Ich meine, der Herr, der die Schriftgelehrten seiner Zeit schalt, weil sie unerträgliche Lasten auf der Jünger Hälse luden, wird auch darin Treue erkennen, wenn man es schon um der Suchenden willen für Pflicht erklärt, mit dem Evangelium nicht Dinge unlöslich zusammenzunehmen, die nicht nur sachlich von ihm trennbar und unsicher sind, sondern überdies ein Anstoß zu werden vermögen.

Mit gutem Gewissen vertrete ich deshalb die Definition des Evangeliums der Reformation, die ich vorhin gegeben habe.

Ist nun das Evangelium der Reformation noch heute das „Evangelium“? Kann es noch heute das Panier sein für Theologen, die der Gegenwart zu sicherem Gottesglauben verhelfen wollen? Oder ist es veraltet? Damit komme ich zur eigentlichen Hauptfrage meines Themas.

Ich will den Schwierigkeiten direkt auf den Leib rücken. Es ist unleugbar, daß die zeitgeschichtliche Bedingtheit Luthers nicht nur bei solchen Dingen hervortritt, die mit dem Evangelium, wie er es verstand, nicht in regelmäßigem innerlichem Zusammenhange standen. Luthers Verständnis des Evangeliums selbst ist verknüpft mit einer Reihe von Vorstellungen, die damals sehr erklärlich waren, aber der Gegenwart ferner liegen, ja z. T. bei nicht wenigen modernen Menschen ihren Kredit verloren haben. Diese letztere Tatsache selbst beweist das Veraltetsein des Evangeliums noch nicht. Unsere Zeit kann unrecht haben mit ihren Stimmungen und Ansichten. Auch Gottes Wahrheit geht hindurch durch die Jahrhunderte; sie hat Zeitanschauungen überwunden; kann es noch heute. Doch hat die Gegenwart recht mit ihren Stimmungen und

Ansichten, so ist das Evangelium der Reformation nicht die göttliche Wahrheit, sondern höchstens eine veraltete Form derselben; so müssen wir ein Neues pflügen, oder den Pflug wegwerfen und sehen, was der Acker dieser Welt von sich aus hervorbringt. — Sehe ich recht, so ist es ein Vierfaches, das an dem Evangelium der Reformation der Gegenwart ebenso fremd oder gar anstößig ist, wie es dem 16. Jahrhundert selbstverständlich war. Das Erste ist die von dem Evangelium der Reformation, genauer von den Reformatoren, vorausgesetzte Bezogenheit aller Menschen auf Gott, das Zweite die grundlegliche Betonung der Sündenvergebung, das Dritte die Begründung der Sündenvergebung auf Christi Tod, das Vierte die auch der Person Christi und namentlich ihr gegenüber hervortretende supranaturalistische Geschichtsbetrachtung der Reformatoren.

Gewiß hat es — um zur Besprechung des ersten Punktes mich zu wenden — auch im 16. Jahrhundert Menschen gegeben, die faktisch „ohne Gott dahinlebten wie die Heiden". Daß ein Gott sei, daß die Menschen ihm Rechenschaft geben müßten, war dennoch der Zeit ebenso gewiß wie der Tod. Luther hält es für selbstverständlich, „daß jeder Mensch gern so sich halten wolle, daß er fromm (d. i. Gott wohlgefällig) werde und zur ewigen Seligkeit komme" (E. A.[2] 16, 257). Und an diese Voraussetzung knüpfte das Evangelium der Reformation an. Die Frage, auf die es Antwort gibt, die Frage: „Wie komme ich in ein rechtes Verhältnis zu Gott?" — sie galt den Reformatoren als eine Frage, deren Bedeutung und Dringlichkeit jedem Menschen klar sein müsse. — Wer kann leugnen, daß die Stimmung der Gegenwart in dieser Hinsicht eine wesentlich andere ist, als die des 16. Jahrhunderts! Ich denke dabei wahrlich nicht nur an die theoretischen und praktischen Atheisten, — obwohl die Zahl der letzteren nicht gering ist. Man denke zuerst einmal an die Kreise des städtischen Mittelstandes. Da gibt's Tausende von Männern, die höchstens an den großen Festtagen einmal in die Kirche kommen. In ihrem Hause ist der letzte Rest christlicher Familiensitte längst geschwunden: man kennt kein Tischgebet, keine Hausandacht; — was man liest, ist die tägliche Zeitung. Es ist nicht Kirchenfeindschaft, die dies verur-

sacht, vielfach nicht einmal bewußt gehegter Zweifel; es ist ein gedankenloses Verlorensein in den Interessen dieses Lebens, in seiner Hetzjagd an den Werkeltagen, seiner Vergnügungssucht an den Sonntagen. Daneben wirken unbewußt — doch kann man die Kanäle nennen; es sind unsere Zeitungen, es ist das Theater, es ist die Beobachtung anderer Gesellschaftskreise — die Faktoren ein, die in den höheren Schichten des Volkes eine analoge Stimmung erzeugen. Neben dem Verlorensein in den Interessen dieses Lebens wirkt hier die moderne Kultur vergleichgültigend ein. Es wäre oberflächlich, wenn man dabei nur an die Naturwissenschaft denken wollte. Es kommt die ganze Erweiterung des Gesichtskreises in Betracht, welche die moderne Kultur mit sich bringt, und daneben das zweifellos verfeinerte sittliche Taktgefühl. Man weiß etwas von der Geschichte: man weiß, welche Bedeutung nun verschwundene Religionen einst hatten; man weiß, daß der muhammedanische Fromme ebenso überzeugt ist von der Wahrheit seiner Religion, wie der Christ, der Katholik so eifrig bei seinem Marienkult, wie der gläubige Protestant in seinem Christusglauben; man durchschaut die politische Klugheit der katholischen Kirche und traut schon deshalb, vielfach aber auch auf Grund gemachter Erfahrungen, protestantisch-konservativen Kreisen die gleiche Klugheit zu; man hat Grund, Menschen, die religionslos sind, als treffliche Charaktere zu schätzen, und findet Eitelkeit, Lieblosigkeit, geistige Beschränktheit, Unwahrhaftigkeit, Strebertum und dergleichen auch bei solchen, die sich für fromm halten; was man liest — Zeitungen wie Bücher —, ist christlich nicht interessiert, wo nicht gar widerchristlich; im geselligen Leben spielt Glaube oder Unglaube gar keine Rolle: — da sieht man dann das Christentum nur auf einer Linie mit allem andern, was je in der Welt als religiöse Verbrämung dieses Lebens gegolten hat; von eigener Bezogenheit des Denkens und Lebens auf Gott ist da schlechterdings keine Rede mehr. — Es ist bequem, dem gegenüber aus stillem Pfarrhauswinkel lediglich im Stil der Bußprediger zu schelten. Aber es ist ebenso gedankenlos. Man muß sich klar machen, wie schwer der einzelne sich diesen Einflüssen entziehen kann. Fühlen wir sie nicht selbst? Ist nicht im Verein mit dem, was jämmerlich ist an den kirchlichen Zuständen der

Gegenwart: dem beschränkten Fanatismus weiter kirchlicher Kreise, der Skrupellosigkeit, die sie in der Wahl ihrer Kampfesmittel betätigen, der Diplomatie, der politischen Rechnerei, die in kirchlichen Dingen eine Rolle spielt, dem argen Byzantinismus, der bei uns aufkommt, im Verein mit der schmerzlichen Erfahrung, daß vielgerühmte Säulen der Kirche oder der kirchlichen Vereinstätigkeit, in der Nähe betrachtet, nicht selten ganz offenbare sittliche Mängel zeigen, — ist, sage ich, im Vereine mit dem allen die Einsicht in die Rolle, die der Klerus aller Zeiten gespielt hat, nicht uns selbst oft eine ernstliche Versuchung zum Unglauben? Uns hält das Erbe unserer Erfahrungen, uns ruft unser Beruf und die Sitte unsers Hauses immer wieder aus der Zerstreuung zurück. Wollen wir ermessen, wie tausend andere von jenen Eindrücken getroffen werden, so müssen wir uns diese Einflüsse wegdenken. Wenn man auf Reisen Sonntag wie Alltag dasselbe Getriebe sieht auf den Bahnhöfen und in den Hotels, Tausende von Menschen beobachtet, denen religiöse Bedürfnisse gänzlich fern zu liegen scheinen, hineinsieht in die Interessensphären und in die Vorstellungen von Lebensgenuß in Kreisen, die uns sonst ferner stehen; wenn man wahrnimmt, wie in den stillen Bergtälern die gute alte christliche Sitte zerfressen wird von der Brandung des modernen Lebens, die sie erreicht hat; wenn man's empfindet, daß man in diesem geldverschlingenden Getriebe den Bildern der Not daheim in den Kellerwohnungen der Städte entrückt ist; wenn man feststellt, welch eine Macht die römische Kirche trotz all ihres Aberglaubens, ja mit ihrem haltlosen Aberglauben noch in weiten Gegenden unsers Vaterlandes auf das Leben des Volkes ausübt: da mag man's nachempfinden, wie es denen zu Sinne sein wird, die ohne bisher je religiöse Erfahrungen gemacht zu haben, ohne durch Beruf, Tradition und Sitte auf die Religion hingewiesen zu sein, umhertreiben im wirren Meer des modernen Lebens. Wahrlich, da wird's erklärlich, daß so vielen modernen Menschen jede Bezogenheit auf Gott fehlt. — Was soll da das Evangelium der Reformation, das solche Bezogenheit vorauszusetzen scheint, — vorauszusetzen scheint, daß die Frage: „Was muß ich tun, daß ich selig werde?“ das Herz bewege! Ist es nicht veraltet? — Nur

ein oberflächliches Urteil könnte die Frage bejahen. Denn Luther hat auf die Gedanken über Gott, die dem Glauben an das Evangelium vorangehen, wahrlich wenig Wert gelegt. Er ist davon durchdrungen gewesen, daß ein Glaube an Gott, der des Namens wert ist, erst aus der Aneignung der Sündenvergebung hervorwachse; von dem natürlichen Menschen, d. h. dem Menschen, der noch nicht neu geboren ist durch die Erfahrung der Gnade Gottes, sagt die Augustana (Art. II), er sei sine metu dei, sine fiducia erga deum. Kann es das Evangelium antiquieren, daß dieser Tatbestand jetzt sinnenfälliger und unleugbarer hervortritt als im 16. Jahrhundert? Ganz gewiß nicht; — vorausgesetzt, daß das Evangelium der Reformation, der Möglichkeit der Anknüpfung an die äußerliche Kirchlichkeit, an die Furcht vor Gottes Zorn und ewigen Strafen bei vielen unserer Zeitgenossen beraubt, eines andern Anknüpfungspunktes oder andrer Anknüpfungspunkte dem modernen Menschen gegenüber nicht entbehrt.

Doch dies „vorausgesetzt“ führt, wie es scheint, nur zu einer zweiten, noch größeren Schwierigkeit. Das Evangelium der Reformation est proprie promissio remissionis peccatorum propter Christum. Die Sündenvergebung steht für Luther im Zentrum seines Denkens. „Es ist keine größere Sünd“, sagt er (Weim. Ausg. II, 717, 33), „denn daß man nicht gläubt den Artikel: Vergebung der Sünden“, und aus dem Katechismus haben wir schon als Kinder gelernt: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit“. Wo kein Verständnis für die Bedeutung der Sündenvergebung ist, da ist ein Verständnis des Evangeliums der Reformation unmöglich. Sieht's da nicht verzweifelt aus mit der Stellung des alten Evangeliums zur Gegenwart? — Trotz aller religiösen Gleichgültigkeit fehlt's zwar auch in unserer Zeit nicht an Anknüpfungspunkten für die Religion: glücklich sind die Menschen unserer Tage nicht; in den Stunden elegischer Stimmung zieht ihnen eine Sehnsucht nach Frieden durch die Seele, und in den Tagen des Leides fühlen sie die Last des Welträtsels mehr als die Menschen des 16. Jahrhunderts; auch auf dem Gebiete der Moral sind Anknüpfungspunkte vorhanden. Allein die grundlegliche Betonung der Sündenvergebung versteht der

moderne Mensch nicht — die römischen Tiraden über die Gefährlichkeit derselben sind ihm von moralistischen Gedanken aus verständlicher als die Stimmung, für welche der Unglaube gegenüber der promissio remissionis die ärgste Sünde ist —, und von den in der Gegenwart vorhandenen Anknüpfungspunkten für die Religion scheint keine Verbindungslinie hinüberzuführen zum Evangelium der Reformation.

Dennoch stehen die Dinge so schlimm nicht, wie es aussieht. Freilich, das läßt sich nicht leugnen: von der Sehnsucht nach Frieden und dem Verlangen nach Trost im Leiden führt kein direkter Weg zu evangelischem Glauben hin. Denn das Evangelium kennt keinen Frieden, kennt keinen Trost in Leid und Tod, wo die remissio peccatorum nicht verstanden und geglaubt wird. Aber das ist kein Schaden. Im Gegenteil: das ist ein Adel des Evangeliums der Reformation, den wir nie verleugnen sollten, so oft er auch verleugnet wird. Rechtes evangelisches Christentum läßt sich nicht mißbrauchen zu sentimental-ästhetischer Vergoldung des schalen Lebens, es bietet keine Trostsalbe gegen Leid und Tod, die, wie die römische Seelmesse, hierurgisch appliziert werden könnte. Diesen Adel wird moderne Bildung auch anerkennen. Welch ein inkonsequentes, bei allem Bildungsstolz doch haltloses und verzagtes Ding das Herz der modernen Menschen oft ist, das zeigt sich freilich darin, daß die eben charakterisierte Verwendung der Religion trotz aller modernen Aufklärung noch heute in weitem Umfang möglich ist, — der Katholizismus beweist es; und leider nicht er allein. Doch die hellen Gedanken und die klaren Ideale moderner Bildung geben hier dem Evangelium recht. Die Schwierigkeit reduziert sich also darauf, daß das Dritte, das sich als Anknüpfungspunkt für die Religion in der modernen Geistesrichtung nannte, die sittlichen Ideale und Interessen der modernen Bildung, und das Evangelium der Sündenvergebung sich eher abzustoßen, als anzuziehen scheinen. Allein hier trügt der Schein. Allerdings daran kann nicht gerüttelt werden: evangelium est proprie promissio remissionis peccatorum. Aber das praedicare remissionem peccatorum ist nicht notwendig das Erste, mit dem die evangelische Predigt zu beginnen hat, und das accipere remis-

sionem peccatorum seitens der Hörer ist nicht ihr letztes Ziel. Der zweite Punkt ist von besonderer Wichtigkeit für unsere Zeit und sein Verständnis ist die Voraussetzung für die richtige Verwertung des ersteren. Deshalb beginne ich mit ihm.

Es ist wahr: es hat eine Zeit gegeben, da die Rechtfertigungslehre des Protestantismus nicht nur von Übelwollenden dahin mißverstanden werden konnte, als sei es das Endziel der Wege Gottes mit uns, uns, den Sündern, unter Nichtanrechnung unserer Sünde die aktive Gerechtigkeit Christi als eigene anzurechnen. Wenn selbst der Satz als unrichtig bezeichnet wurde, niemand sei jemals ohne gute Werke selig geworden (Form. conc. 591, 16), wenn Flacius Major gegenüber die Meinung äußerte, die Mehrzahl der Menschen bekehre sich erst auf dem Totenbette, — so war jenes Mißverständnis fast unvermeidlich. Aber es ist doch ein Mißverständnis. Wenn man Luthers Grundgedanken an der Hand der Bibelstellen verdeutlichen wollte, die er besonders häufig anführt, die vor andern Leitsterne für ihn gewesen sind, — an hervorragender Stelle müßte dann das Wort stehen: „Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen, und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen. Setzet entweder einen guten Baum, so wird die Frucht gut, oder setzet einen faulen Baum, so wird die Frucht faul“ (Matth. 7, 17 und 12, 33). „Nicht gute Werke machen einen guten Menschen, sondern ein guter Mensch tut gute Werke“ — wie oft hat Luther das gesagt! Wohl werden wir gerecht vor Gott allein durch den Glauben, und dieser Glaube ist für uns gar nichts anderes als ein Verzichten auf alle Eigengerechtigkeit, ein demütiges Sich-Werfen auf Gottes Barmherzigkeit, dem nichts ferner liegt, als im Spiegel der Reflexion den Glauben — der überdies für Luther stets als ein donum dei gegolten hat — als die Gottes fordernde Gerechtigkeit befriedigende qualitas des Menschen anzusehen. Aber eben dieser Glaube setzt doch die persona justa coram deo, und diese persona justa kann und muß gute Werke tun. Sie kann es, denn der Glaube macht das Herz vertrauend, kindlich, fröhlich, neu und rein, und gute Werke müssen geschehen mit fröhlichem Kinderherzen; sie muß es, weil das im Glauben Gott wieder

geöffnete Herz seinen heiligen Willen widerzuspiegeln nicht umhin kann. Luthers Gedanken sind von Anfang an bestimmt gewesen nicht nur von dem Verlangen nach Vergebung, sondern auch durch den Hunger nach der Gerechtigkeit im sittlichen Sinne. Daß beides ihm nicht auseinanderfiel, sondern in Eins sich verschlang, ist ganz wesentlich für sein Verständnis des Evangeliums. Das Evangelium lehrte ihn beides in Einem: wo Vergebung der Sünden zu finden sei, und wie wir geschickt werden zu wahrhaft guten Werken. Wenn er in der Erklärung des 3. Artikels im Großen Katechismus (497, 41) sagt, der Heilige Geist „heilige uns durch die Vergebung der Sünde", so kann dies richtig nur gedeutet werden, wenn auch dem Gedanken sein Recht wird, den Melanchthon in der Apologie ausspricht: bona opera non solum requirimus, sed etiam ostendimus, quomodo fieri possint (85, 14). Hier ist der Punkt gegeben, da eine Anknüpfung an die sittlichen Interessen der Gegenwart möglich ist. Das Ideal der aus dem Glauben erwachsenen Sittlichkeit ist den modernen sittlichen Idealen gegenüberzustellen. Es werden der positiven Berührungspunkte mehr sein, als der negativen; und je sorgfältiger alle Phrasen vermieden werden — ich meine, je mehr man sich hütet, christlich-sittliche Begriffe ohne psychologisch-ethische Erklärung als bekannte Größen zu behandeln —, desto sicherer wird noch heute solche Verkündigung des Evangeliums sich an den Gewissen bewähren.

Doch es könnte jemand sagen, solche Darstellung des sittlichen, richtiger: religiös-sittlichen, Ideals evangelischer Frömmigkeit sei, mit dem Auge der Reformatoren beurteilt, gar nicht Predigt des Evangeliums, sondern Predigt des Gesetzes. Selbst wenn es so wäre, brauchte man den Einwand nicht zu fürchten. Denn rechte Predigt des Evangeliums hat wahrlich nicht die Pflicht, überall und stets mit dem praedicare evangelium einzusetzen. Luther hat das freilich 1517 in gewisser Weise getan. Aber er selbst hat später (Disputationen ed. Drews, S. 477) dem Agricola entgegengehalten, veränderte Zeiten erforderten veränderte Methoden. Im Jahre 1517 sei die ganze Welt erschrocken gewesen über ihre Sünde, da sei es nicht nötig gewesen, das Gesetz zu predigen; den Trost des Evangeliums habe die Zeit erheischt; — die sichern

und bösen Menschen aber, mit denen man nun — 1538 — zusammenlebe, diese Epikureer, die weder vor Gott noch vor Menschen sich scheuten, seien anders zu beurteilen. Überdies ist's, mit dem Auge der Reformatoren angesehen, nicht einmal reine Gesetzespredigt, wenn man das Ideal einer aus dem Glauben an die Sündenvergebung erwachsenen Sittlichkeit den Hörern zu zeichnen versucht; es ist, in der Terminologie des 16. Jahrhunderts geredet, jene Kombination von Gesetzes- und Evangeliumspredigt, mit der man nach Luthers späterer Anschauung, ja in gewisser Weise nach dem, was er stets für richtig hielt, einzusetzen die Pflicht hat.

Wo durch solche Verkündigung eine Einsicht in die eigene sittliche Unvollkommenheit geweckt ist, da wird, wenn es dem Herzen sich aufdrängt, daß des heiligen Gottes Wille hinter dem fordernden Ideale steht, das Schuldgefühl Gott gegenüber sich zu regen beginnen: da ist dann ein Verständnis des Evangeliums im engsten Sinne, der promissio remissionis peccatorum, möglich. — Daß diese Entwicklung nicht bei allen eintritt, die das sittliche Ideal des Christentums als Ideal anerkennen, — das stellt die Gegenwart nicht anders, als die Vergangenheit stand; und schon im 16. Jahrhundert hat Luther erklärt, daß die Gründe hierfür sich unserm Erkennen entziehen. Wir können's wohl verstehen, wie der Glaube wächst, wo er wächst: wem das Ideal christlicher Sittlichkeit sich wirklich als Ideal auch für ihn selbst aufdrängt, dem hat damit eine Bezogenheit des Menschen auf Gott sich als Forderung aufgenötigt, der fühlt etwas von forderndem Gotteswillen, der kann dann durch die befreiende Erfahrung der Sündenvergebung hindurch zu wirklichem Glauben an den lebendigen Gott kommen. Wir können's auch sehen, daß diese Entwicklung vielfach deshalb nicht eintritt, weil die Menschen das Ideal, das sie anerkennen, nur halb anerkennen, nur für die, welche noch Gottesglauben haben, nicht für sich selbst, oder weil sie — ach, wie gern tut man das! — mit ihren Idealen spielen. Allein in vielen Fällen bleiben uns die nächsten, in allen Fällen die letzten Gründe für das verschiedenartige Verhalten der Menschen gegenüber dem von ihnen erkannten Ideal christlicher Sittlichkeit verborgen. Doch

das ist, wie gesagt, auch früher nicht anders gewesen. Genug, daß noch heute der besprochene Weg zum Glauben nicht verbaut ist. Das Evangelium, soweit es bis jetzt besprochen ist, ist dem modernen Menschen letztlich nicht minder verständlich, als den Menschen des 16. Jahrhunderts, dem Europäer nicht in geringerem Maße, als den Katechumenen unserer Missionare. Die Wege, auf welchen man zu solchem Verständnis kommt, sind verschiedene, letztlich aber handelt sich's um dieselbe einfache Sache, um die Sache, die der Herr im Gleichnis vom verlornen Sohne, selbst für Kinder faßbar, behandelt hat. Man übertreibt gegenwärtig gern die Verschiedenheiten der Zeiten und der Menschen in ihnen. Das heißt unter Arabesken das Bild verdecken! Wie Liebe und Treue letztlich noch heute nicht anders empfunden werden, als einst, so auch Schuld und Vergebung. — Ja, das Evangelium von der Sündenvergebung weist nicht nur noch heute auf einen möglichen Weg zum rechten Gottesglauben hin, sondern auf den einzig-möglichen. Das soll wahrlich nicht heißen, es gebe nur ein Bekehrungsschema! Ich weiß, daß kein Schematismus dem bunten Leben und der Vielgestaltigkeit des Menschenherzens gerecht wird. Nur gegen das falsche Differenzieren will ich protestieren. Der lebendige Gott wird nicht wahrhaft erkannt, wo man ihn nicht erkennt als den heiligen und gnädigen. So aber erkennt ihn nur der, der verstanden hat, was Schuld und Vergebung ist. Dies Verständnis mag gefühlsmäßig sehr verschieden sich ausprägen; — die gleichen Töne klingen anders auf der Geige, anders aus Glockenmund, anders isoliert, anders mit volltönender Begleitung. Letztlich aber sind's doch dieselben Töne.

Von hier aus komme ich zu dem dritten Punkte, den wir zu erörtern haben. Zu den irrelevanten gefühlsmäßigen Verschiedenheiten, welche die Erfahrung von Schuld und Vergebung verschieden ausgestalten bei den Menschen, wird nicht ganz selten gegenwärtig auch das gerechnet, daß die Erfahrung der Vergebung dort mit dem Glauben an Christi Tod für uns verbunden ist, hier sich von dieser traditionell christlichen Vorstellung glaubt emanzipieren zu dürfen und im Interesse einer Modernisierung des Christentums glaubt emanzipieren zu müssen. Beides, sowohl

diese letztere Annahme als die Beurteilung des „propter Christum" als eines entbehrlichen Zierats, schließt die Behauptung ein, daß das Evangelium der Reformation in seiner genuinen Gestalt veraltet sei. Denn im Evangelium der Reformation ist die remissio nicht nur faktisch stets als remissio propter Christum gedacht; die Reformatoren haben vielmehr auch dieses „propter Christum" für ganz unentbehrlich, ja geradezu für den Kern des Evangeliums gehalten. Eine zwiefache Frage ist demnach zu erörtern: Ist die Begründung der remissio auf das opus Christi gegenwärtig unhaltbar geworden? Und kann sie wirklich als entbehrlich bezeichnet werden? — Für unhaltbar erklärt man die betreffenden reformatorischen Gedanken teils auf Grund dessen, was man über das Urchristentum festgestellt zu haben meint, teils unter Berufung auf allgemeinere religionsgeschichtliche Argumente.

Eine einigermaßen genügende Erörterung der Einwendungen der ersteren Art würde hier ganz unmöglich sein, wenn es sich hier wirklich um die Details der historisch-exegetischen Arbeit handelte. Allein das ist nicht der Fall. Nicht das Detail der historisch-exegetischen Arbeit, sondern die prinzipiellen Voraussetzungen derselben sind's, die hier in Frage kommen. Ist's ein berechtigter Grundsatz der neutestamentlich-biblisch-theologischen Arbeit, die einfacheren, die alttestamentlicher Frömmigkeit verwandteren Gedanken als solche für die ältesten zu halten und von hier aus eine Gruppierung der Quellen und Quellenpartikeln sowohl hinsichtlich ihrer Zeit als hinsichtlich der Abhängigkeitsverhältnisse, die zwischen ihnen obwalten, vorzunehmen, so sind die Resultate, zu denen man gekommen ist, gleichfalls berechtigt, so darf man behaupten, es sei ein, wenn nicht erst paulinischer, so doch jedenfalls ein dem Ursprünglichen gegenüber illegitimer Gedanke, wenn die Vergebung in ursächlichen Zusammenhang mit dem Tode Christi gebracht wird; diese spätere Anschauung habe auch auf die Überlieferung der Worte Jesu — man denke an das Wort vom „Lösegeld für viele" (Matth. 20, 28) und an die Abendmahlseinsetzungsworte — trübend eingewirkt, und paulinischer Einfluß erkläre die der paulinischen Würdigung des Todes Jesu verwandten Gedanken nicht nur in den „Deuteropaulinen" und im

Hebräerbrief, sondern auch im 1. Petrusbrief und in der johanneischen Literatur. Allein die Sicherheit dieser historisch-exegetischen Resultate steht — und fällt mit diesen ihren Voraussetzungen. Und ich kenne kein stichhaltiges Argument, das sie stützen, keine zwingende Analogie, die sie aufoktroyieren könnte. Dagegen ist das Gewicht der Gegengründe groß. Paulus und die Abendmahlsfeier der urchristlichen Gemeinden sind chronologisch die ältesten Zeugen für die Beurteilung des Todes Jesu in der Christenheit. Die durch diese Zeugen bezeugte Wertung des Todes Jesu für illegitim zu halten — ich sage „illegitim“, nicht „sekundär“, weil ich ein allmähliches Werden dieser Gedanken, nicht des Abendmahls, aber des rechten Verständnisses desselben, in der ältesten Jüngergemeinde nicht ausschließen will, — also: die durch jene ältesten Zeugen bezeugte Wertung des Todes Jesu für illegitim zu halten, hätte man meines Erachtens nur dann ein Recht, wenn man dazu genötigt wäre. Doch wo liegt diese Nötigung? In der Tatsache, daß die alttestamentliche Frömmigkeit der prophetischen Zeit, ja in den Psalmen noch später, Vergebung ohne alle Opfer kennt? Muß denn Jesus, müssen die Apostel sich in den Grenzen dieser Anschauungen gehalten haben? Was schließt es aus, daß neue Erfahrungen diesen alten Anschauungen einen neuen Gedanken einfügten? Hat die doch gewiß urchristliche und allgemein christliche Beurteilung der alttestamentlichen Entwicklung als einer das Heil vorbereitenden irgendeinen Wert, so wüßte ich nicht, wie man — wenn das Gesetz jünger ist als die Propheten — die Vorbereitung auf die gratia in Christo sich anders denken sollte, als sie vorliegt. Auch ohne die unhaltbare Annahme einer fides in venturum Christum, lassen die Bußpsalmen sich in das Licht des Wortes stellen: vetus testamentum in novo patet. — Und die Evangelien mit ihrer fünften Bitte, ihrem Gleichnis vom verlorenen Sohn, ihren Erzählungen von Vergebungs-Versicherungen, die Jesus ohne jeden Hinweis auf sein Werk aussprach? — Sie sind jahrhundertelang nicht als im Widerspruch zu Paulus stehend beurteilt worden; daher wäre — ich will einmal paradox reden — selbst das als möglich zu bezeichnen, daß ihre Verfasser über Jesu Tod wie Paulus gedacht hätten. Selbst in diesem Falle

15*

würden sie bei Überlieferung der Reden Jesu eine theologia crucis zu entwickeln, keine Gelegenheit gehabt haben. — Aber ist nicht eben dies entscheidend genug, daß Jesu Reden, von Matth. 20, 28, den Abendmahlseinsetzungsworten und einigen Stellen bei Johannes abgesehen, für die spätere Beurteilung seines Todes keine Anknüpfung bieten? — Nur dem kann es so scheinen, der jene wenigen, aber doch vorhandenen Worte streicht und nicht bedenkt, daß Jesu schlichtes Wort: „Dir sind deine Sünden vergeben“ erst dann einen Trost in sich barg, sein Gleichnis vom verlornen Sohn erst dann eine sichere Lehre, wenn man dem vertraute, der hier sprach. Der Garant, der Bürge der Sündenvergebung, der Realgrund für den Glauben an sie, ist Jesus seinen Jüngern so schon vor seinem Tode gewesen. Daß er als der Gekreuzigte und Auferstandene den inzwischen gereiften Jüngern es noch in höherem Grade wurde, ist rein psychologisch schon verständlich genug. Und in diesem Sinne den Gedanken der remissio propter Christum für allgemein urchristlich zu halten, ist meines Erachtens durch unsere Quellen nicht nur nicht verboten, sondern geboten. Dann aber kann nicht davon die Rede sein, daß die Resultate der historisch-exegetischen Arbeit das Evangelium der Reformation antiquiert hätten. Denn, wer gelernt hat, Theologie und Glauben auseinanderzuhalten, wird zugeben, daß es wie bei Paulus, so auch im Evangelium der Reformation nicht auf die dogmatische Ausdeutung des „propter Christum“, sondern lediglich auf das „propter Christum“ selbst ankommt. Luthers Vorstellungen von der Art der Vermittlung der remissio durch Christus sind überaus mannigfaltige gewesen; und noch heute wird, wo jemand in wahrhaftigem Glauben das „propter Christum“ verstanden hat, je nach dem Charakter, dem Bildungsstande und der Bibelkenntnis des Betreffenden dieser Glaube gedankenmäßig sich verschieden ausprägen. Keine der biblischen, keine der Lutherschen Ausprägungen wird rechtem Glauben unverständlich sein, und der Grundton der Passionslieder: „Nun, was du Herr erduldet, ist alles meine Last“ wird überall ein Echo finden, wo die Zuversicht des Glaubens sich allein auf den gekreuzigten Herrn gestellt weiß. Allein das alles hebt doch nicht auf, daß nicht die ver-

schiedenartigen Ausdeutungen, sondern das „propter Christum“ selbst das Wesentliche ist. Ob dies „propter Christum“ im Rahmen der Opfervorstellung, oder im Rahmen einer Stellvertretungstheorie ausgedeutet wird; ob die Notwendigkeit des Todes Christi allein und direkt von Gott aus, oder unter Hereinziehung des Gedankens begründet wird, daß unser Glaube nur so vor Geringachtung der Sünde geschützt werden konnte: — das sind dogmatische Fragen. Wesentlich für den Glauben ist nur das „propter Christum“. Und dies der Gegenwart mit demselben guten Gewissen zu predigen, wie die Reformatoren ihrer Zeit, hindern die Resultate der historisch-exegetischen Arbeit uns nicht.

Doch müssen nicht allgemeinere religionsgeschichtliche Erwägungen uns hindern? Mir ist einst in einem ernsten Gespräch über die Bedeutung des Evangeliums für unsere Zeit, da ich mich darauf berief, daß die Frömmigkeit der Glaubenshelden unserer Kirche unabtrennbar sei von ihrem Heilandsglauben, entgegengehalten, ebenso unabtrennbar sei christliche Frömmigkeit im Katholizismus vom Marienglauben. Ist der Glaube an die Mittlerstellung Jesu als eine nach religionsgeschichtlichen Analogien mit Notwendigkeit sich einstellende Amplifikation des Glaubens an die Sündenvergebung, als eine an sich wertlose Krücke für devotionsbedürftige Menschen dadurch erwiesen, daß der Gedanke einer Vermittlung der Sündenvergebung durch Opfer und durch persönliche Leistungen anderer auch auf nichtchristlichem Gebiete nachweisbar ist, sowie dadurch, daß in der römischen Kirche das hohle Vertrauen auf die Gottesmutter und die Heiligen eine ähnlich beruhigende Wirkung ausübt? Die Antwort kann kurz sein. Das Vertrauen auf die sündenreine mater dolorosa und das Vertrauen auf die Heiligen sind nachgeborne Dubletten des Heilandsglaubens, ohne neuen Inhalt! Daß das Menschenherz von sich aus dem Heilandsglauben analoge Gedankengruppen geschaffen habe, kann durch diese Dubletten nicht bewiesen werden. Und daß auch dieser Irrglaube beruhigende Wirkung ausübt — ich will das nicht für alle Fälle leugnen —, erklärt sich eben daraus, daß hier unter Beibehaltung entscheidender Gedanken eine Vertauschung nur der Personen, fast könnte man sagen: nur der Personennamen,

nicht ihres Inhalts stattgefunden hat. Solange wahre Einfalt in dieser ihr aufgenötigten Verwechslung sich bewegt, mag mehr als einmal hier gelten, was Jesajas 65, 1 als Gotteswort steht: „Ich werde gefunden von denen, die mich nicht suchten; und zu den Heiden, die meinen Namen nicht anriefen, sage ich: Hier bin ich, hier bin ich." Die Analogien auf nichtchristlichem Gebiete endlich können überhaupt nur im Hinblick auf die allgemeinsten Grundgedanken des Glaubens an die Mittlerschaft Christi als Analogien gelten; sie beweisen nichts weiter als dies, daß dem von seiner Schuld bedrückten Menschenherzen das Verlangen nach einem außer ihm liegenden Anhalt für sein Vertrauen auf Vergebung sehr natürlich ist.

Ist es auch nötig? Oder ziemt es der erstarkten Zeit, die Krücken wegzuwerfen und mit größerem Vertrauen sich allein auf des großen Gottes Barmherzigkeit zu stellen? Die Frage erledigt sich, wenn wir erkennen, daß das „propter Christum" etwas anderes ist als eine Krücke, wenn wir erkennen, daß es noch heute unentbehrlich ist als der Fels, auf den wir uns stellen müssen, wenn nicht die Wogen der Verzagtheit von der einen, die des Leichtsinns von der andern Seite uns wegspülen sollen. — Das Vertrauen auf die Sündenvergebung schließt sittlich eine Gefahr ein. Verrät es nicht größern sittlichen Ernst, wenn der Mensch die Last seiner Sünde nicht vergessen kann? Und doch, wer kann fröhlich handeln, wenn er, anstatt sich zu strecken nach dem, was vorne ist, trübselig die Stelle besieht, an der er fiel? Aus diesem Dilemma führt nur der Glaube an die remissio propter Christum uns heraus. Wer die Sündenvergebung hinnimmt um Christi willen, der darf mit allem, was dahinten ist, auch seine Sünde vergessen: daß er sie nicht gering achtet, dafür sorgt das Wissen davon, „wieviel es ihm gekostet, daß wir erlöset sind". Und je mehr man das empfindet, desto größer wird die dankbare Liebe gegen den, „der sich selbst für uns gegeben hat", und je größer die Liebe wird, desto größer wird auch der Eifer, in seinen Fußstapfen künftig zu bleiben. Da wird das Vergessen der Sünde nicht eine Versuchung zum Leichtsinn, im Gegenteil indirekt ein Motiv des Kampfes gegen sie. Dies

wundersam einander bedingende Ineinander von fröhlichem Vergessen der Sünde und dankbarem Nichtvergessen derselben, von Verzagen am eignen Ich und mutigem Vertrauen, vom Sterben des alten Menschen und dem neuen Leben im Glauben, dies wunderbare Ineinander, das Paul Gerhards Vers ausspricht: „An mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd, was Christus mir gegeben, das ist der Liebe wert" — es ist das innerlichste und tiefste Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums, für die unvergängliche Bedeutung des „propter Christum", das von der promissio remissionis im Sinne der Reformatoren unabtrennbar ist.

Doch versteht unsere Zeit dies „propter Christum"? Absichtlich spitze ich die Frage nicht auf irgendeine Versöhnungslehre zu. Denn so gewiß es mir ist — ich habe das schon vorhin angedeutet —, daß jeder entwickelte Glaube zu detaillierteren Glaubensvorstellungen über die Vermittlung der Sündenvergebung durch Christus kommt, zunächst handelt sich's doch nur um dies Fundamentale. Und überall, wo dies, wenn auch in noch so unentwickelter Form, mit dem Herzen aufgenommen ist, da kann von Glauben im Sinne des Evangeliums der Reformation gesprochen werden. Also: Versteht unsere Zeit dies „propter Christum"? Ich vermag nicht einzusehen, wodurch ihr ein Verständnis desselben schwerer gemacht sein sollte, als der Vergangenheit, wenn nicht die besondere Stellung Jesu über allen anderen Menschen, die in irgendwelcher Hinsicht eine zweifellose Voraussetzung der „remissio propter Christum" ist, ihr ein Anstoß wäre.

Doch eben dieser Anstoß ist die vierte Schwierigkeit, von der die Verständlichkeit des alten Evangeliums in unserer Zeit gedrückt ist. Und diese letzte Schwierigkeit ist die allergewichtigste. Unserm Luther und seinen Zeitgenossen konnte es nicht schwer fallen, die remissio peccatorum für uns und für alle Menschen durch Christi Person und Werk bedingt zu denken und daher in Christo den Mittelpunkt aller Zeiten zu sehen. Ein sicher bezeugtes Wunderland war ihnen seit ihrer Kindheit Tagen die ganze biblische Geschichte; ihr Zentrum Er, der Herr, der menschgewordene ewige Gottessohn, den Engel in die Welt hineingeleiteten, Engel be-

dienten, da er gen Himmel fuhr, ein Herr über Krankheit, Not und Tod, wenn er, andern helfend, seine Herrlichkeit offenbarte, ein Herr über Tod und Grab auch da, da er siegreich auferstand, um sich zu setzen zur Rechten der Majestät in der Höhe. — Wie viel anders liegen die Dinge jetzt! Die Gegenwart, soweit sie als Vertreterin moderner Gedanken sich fühlt, will weder für die Gegenwart noch für die Vergangenheit von übernatürlich bedingtem Geschehen etwas wissen; sie meint die Naturgesetze für das Gebiet des physischen Geschehens zu kennen und setzt für das psychische Leben analoge Gesetze voraus; sie kennt nur ein Geschehen, das diesen unserer Welt immanenten Gesetzen entspricht. Demgemäß ist unsere modern-wissenschaftliche Geschichtsschreibung naturalistisch. Nicht, wenigstens der Regel nach nicht in dem Sinne, daß sie ein Wirkliches über der Natur leugnete — diesem dogmatischen Naturalismus Ausdruck zu geben, gibt ihre Arbeit keinen Anlaß —; aber sie ist, wenn ich so sagen darf, methodisch-naturalistisch. Sie hat es nur mit dem zu tun, was sie empirisch (aus den erhaltenen Resten der Vergangenheit) als einst wirklich erkennen kann, und weiß dies ihr Erkennen des Einst-Wirklichen gebunden an die Denkbarkeit eines natürlichen Gewordenseins desselben. — Wo bleibt da in der Geschichte Platz für den Heiland der Reformatoren? Der gesamten religiösen Geschichtsbetrachtung, die den lebendigen Gott als den souveränen Herrn der Natur auch in der Geschichte denken muß, scheint da der Boden entzogen zu sein.

Es kann nun nicht meine Aufgabe sein, die aus diesen Verhältnissen sich ergebende Frage nach dem Recht des alten Supranaturalismus in ihrer ganzen Breite in die Diskussion zu ziehen. Ich schneide sie nur so weit an, als unser Thema es erfordert. Macht der Unterschied der Zeiten, von dem wir hier reden, ein freudiges Bekenntnis zum Evangelium der Reformation unmöglich? Entwurzelt er die Hoffnung, daß das Evangelium der Reformation auch noch für unsere Zeit „das Evangelium“ sein könne? — Ich sage: Nein!

Ich gründe diese Zuversicht weder auf die Möglichkeit einer Versöhnung der religiösen Geschichtsbetrachtung mit der natura-

listischen, noch auf die Erträglichkeit eines schiedlich-friedlichen Nebeneinander beider Anschauungen, sondern auf die Überzeugung, daß, bei innerlicher Vertiefung in die Sache, der Person Jesu gegenüber auch dem modernen Menschen die Notwendigkeit einer klaren Entscheidung für den Supranaturalismus einleuchten werde.

Eine Versöhnung der religiösen Geschichtsbetrachtung mit der naturalistischen wird erstens da versucht, wo man Jesu Bedeutung mit Hilfe des auch der Geschichtswissenschaft nicht fremden Titels der „Genialität“ glaubt ausmessen zu können. Das Rätsel seiner Person wird dann ein Spezialfall der Unbegreiflichkeit jeder genialen Persönlichkeit. — Dieser Versuch einer Ausgleichung der Gegensätze hat zunächst das gegen sich, daß der Begriff der Genialität in drei verschiedenen Farben schillern kann. Er kann rein naturalistisch gedeutet werden; denn daß wahrhaft geniale Menschen für unser Erkennen inkommensurable Größen sind, kann selbst atheistischer Naturalismus zugeben. Er kann sodann mit dem Gottesgedanken in Verbindung gebracht werden, ohne daß die Annahme eines natürlichen Gewordenseins des Genius aufgegeben wird. Er kann endlich in supranaturale Beleuchtung rücken, wenn mit der Annahme gerechnet wird, daß das Schöpferisch-Neue, das der Genius wirkt, letztlich besonderem, göttlichem Hineinwirken in die geistigen Daseinsbedingungen des Genius entstamme. Sodann bietet jeder dieser drei Fälle besondere Anstöße. — Daß im ersteren Falle auch die freigiebigste Verwendung des Titels der Genialität die religiösen Interessen nicht befriedigen kann, braucht nicht ausgeführt zu werden. In diesem Falle liegt gar kein Ausgleich der Gegensätze vor; ein Wort nur hat freundlich dem irreligiösen Naturalismus seine Blößen verhüllt. — Aber auch im zweiten Falle, also dann, wenn ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß Gott es sei, der innerhalb der Geistesgeschichte die Helden wachsen lasse, auch dann behalten die religiösen Gedanken keine Lebensluft. Freilich ist in diesem Falle die Anwendung des Begriffes der Genialität auf Jesus mehr als eine den nackten Naturalismus verhüllende Redeweise: hier ist wirklich ein Ausgleich zwischen den alten und den neuen Gedanken versucht; denn man sagt, nicht an der Art, wie Gott eingreife (ob direkt

oder durch die von ihm geordneten natürlichen Ursachen), könne das Interesse des Glaubens haften; dem Glaubensinteresse sei genügt, wenn man die nach ihren gottgewirkten Gesetzen verlaufende natürliche Entwicklung geordnet und getragen wisse von dem lebendigen Gott. Allein bleibt Gott wirklich der „lebendige", wo so gedacht wird? Es liegt mir gänzlich fern, diese Frage in bezug auf alle diejenigen zu verneinen, welche die in Rede stehende Anschauung vertreten. Denn ich weiß, daß diese Anschauung, hineingestellt in den Zusammenhang tiefsinniger dogmatischer Erwägungen über das Verhältnis des ewigen Gottes zur Zeit, seiner providentia zur menschlichen Freiheit, bei spekulierenden Theologen mit starkem Glauben an den lebendigen Gott beisammen sein kann. Aber die übrigen Menschen alle leben nicht in den schwindelnden Abstraktionen einer Betrachtung des Zeitverlaufs sub specie aeternitatis: für die an die Zeitvorstellung gebundene vulgäre Betrachtung der Geschichte läuft jene Theorie von der nach Gottes Ordnung verlaufenden natürlichen Entwicklung auf deistische Entleerung des Gottesglaubens, oder auf unklare pantheistische Mystik hinaus. Wäre dies die einzig mögliche Lösung der Schwierigkeit, so bliebe für das Evangelium kein Platz im modernen Geistesleben.

Viel günstiger stehen die Chancen für die religiösen Interessen in dem dritten Falle. Ich bespreche ihn mit, wenn ich einer zweiten Theorie der Aussöhnung der Gegensätze mich zuwende, die sachlich auf das gleiche hinausläuft, obwohl sie volltönendere, theologische Termini verwendet. Alle wahrhaft empfundene Religion, so sagt man hier, ruht auf Offenbarung, auf einem Ergriffensein der Menschen von Gott. Bei den Heroen der Religionen ist dies Ergriffensein von Gott in höherem Maße wirklich gewesen als bei denen, die nur ihre Gedanken nachdachten, und der Stufenfolge der Religionen entspricht auch eine Stufenfolge der Offenbarungsintensität. — Ist mit diesen Gedanken wirklich eine Aussöhnung der religiösen Geschichtsbetrachtung mit der naturalistischen erreicht? ist dem Evangelium freie Bahn gemacht innerhalb der modernen Welt? — Die Interessen des modernen Naturalismus sind gewahrt, wenn der Hintergrund der reproduzierten Gedanken eine pantheistische Weltanschauung bildet. Allein daß dann christ-

licher Religiosität ihre notwendigsten Voraussetzungen entzogen sind, braucht hier nicht bewiesen zu werden. — Ist's der persönliche Gott, an den man denkt, so liegt ein wirklicher Ausgleich naturalistischer und religiöser Interessen vor, ein Ausgleich, der für den Bereich des physischen Geschehens dem Naturalismus sein Recht läßt, für das Gebiet des geistigen Lebens aber einen revera supranaturalen Einschlag in das natürliche Geschehen anerkennt. Je nach der Ausdehnung, die man diesem Einschlage gibt, wird durch diese Theorie, wenn auch nicht für das genuine Evangelium der Reformation, so doch für eine modernisierende Umdeutung desselben Raum geschafft. Und wo bei solcher Umdeutung der abschließende Charakter der Gottesoffenbarung in Christo zu seinem Recht kommt, wo der Glaube an die remissio propter Christum und das Vertrauen auf die erst durch seine Überwindung des Todes uns eröffnete Hoffnung des ewigen Lebens in den Herzen lebt, da liegt's mir gewiß fern, das Plus festgehaltener biblischer Gedanken, das ich habe, den in Betracht kommenden Personen als ein Minus ihres persönlichen Christentums anzurechnen. Allein für die Frage, ob das Evangelium der Reformation veraltet sei, ergäbe sich, wenn diese Lösung der Schwierigkeiten die einzig mögliche wäre, als Antwort doch nur ein durch ein halbes Ja gedämpftes Nein. Denn zum Evangelium der Reformation gehört ein voller tönendes „Christ ist erstanden“ unzweifelhaft hinzu. Überdies scheint mir auch die Position eines so modernisierten Evangeliums innerhalb der modernen Welt eine recht angreifbare zu bleiben. Der auch den modernen Menschen instinktiv imponierende Zusammenhang mit dem Glauben, dem credere der Väter ist gelockert, ohne daß diese Schwächung der Position durch wissenschaftliche Unangreifbarkeit ausgeglichen wäre. Von links wird man sagen, der Supranaturalismus auf geistigem Gebiet sei ebenso irrational, ebenso haltlos als der den Naturgesetzen des physischen Lebens widersprechende; und von rechts kann man meines Erachtens mit Recht einwenden, die Proskription des Supranaturalismus auf dem Gebiet des physischen Geschehens sei neben der Verwerfung des Naturalismus auf dem geistigen Gebiet eine Inkonsequenz. Sollten nicht auch hier Verbindungslinien laufen

können von diesem Gebiet zu jenem? Und wer will diesen Linien abstecken, wie weit sie laufen dürfen? Was wissen wir denn von den Beziehungen zwischen dem Geistigen und dem Leiblichen! Und hier ist das Geistige, um dessen eventuelles Hineinwirken ins Physische es sich handelt, das Göttliche!

Weder auf diesen noch auf irgendeinen andern Versuch einer Aussöhnung der religiösen Geschichtsbetrachtung mit der naturalistischen gründe ich die Zuversicht, daß das alte Evangelium auch für unsere Zeit sein Salz noch nicht verloren hat.

Aber auch nicht auf die These, daß naturalistische und religiöse Geschichtsbetrachtung schiedlich-friedlich so nebeneinander hergehen könnten, daß die eine im Bereich des Glaubens, die andere in der Wissenschaft allein regiere. Auf der einen der beiden Seiten, auf der Seite der Wissenschaft, kann es und muß es freilich, wie ich meine, bei einem Nebeneinander dieser Anschauungen bleiben. Es muß dabei bleiben. Denn die Geschichtswissenschaft kann die religiöse Geschichtsbetrachtung nicht in sich aufnehmen; Glauben und Wissen sind verschiedene Dinge. Auch wir Christen müssen in der wissenschaftlichen historischen Arbeit bei dem empirisch Konstatierbaren uns beruhigen, Gottes Eingreifen kann nicht als ein Faktor des empirisch-konstatierbaren Geschehens in die geschichtliche Darstellung eingeführt werden. Und es kann bei dem Nebeneinander bleiben. Denn selbst die konsequenteste methodisch-naturalistische Geschichtswissenschaft braucht dem Glauben nicht zu nahe zu treten; sie kann neben sich supranaturalistischer religiöser Geschichtsbetrachtung Raum lassen, wenn sie gewissenhaft genug ist, ihr Unvermögen zur Feststellung des Einst-Wirklichen da anzuerkennen, wo ihre Methode nicht ausreicht. — Auf der anderen Seite aber, auf der Seite des Glaubens, kann das Nebeneinander meines Erachtens nicht der Weisheit letzter Schluß sein. Es ist ja freilich nicht ganz unrichtig, daß es für den Glauben an sich gleichgültig ist, wie Gott, der Herr, in der Geschichte und in der Gegenwart als der souveräne Herr der Natur sich bewiesen hat und beweist: ob durch ein Handeln, wie wir's stets in dieser Welt beobachten, oder in einer Weise, die analogielos ist. Es ist auch denkbar, daß ein an Abstraktionen gewöhntes Denken es fertig

bringe, bei der religiösen Beurteilung der Person des geschichtlichen Jesus jede Reflexion auf die Frage nach der natürlichen Erklärbarkeit oder Unerklärlichkeit dieser geschichtlichen Erscheinung fernzuhalten. Allein ein Zwiefaches macht es dennoch unmöglich, daß die religiöse Geschichtsbetrachtung das Dilemma zwischen Naturalismus und Supranaturalismus ignoriere. Zunächst das Verlangen des Menschen nach einer einheitlichen Weltanschauung. Für uns im Abstrahieren geübte Menschen ist freilich die Einheitlichkeit unserer Weltanschauung dadurch nicht bedroht, daß wir die methodisch-naturalistische Geschichtsforschung ihre Wege neben der religiösen Geschichtsbeurteilung gehen lassen. Denn für uns handelt sich's in der Geschichte um das, was von dem Einst-Wirklichen wissenschaftlich *erkennbar* ist. Für den Laien aber hat die Geschichte eine andere Bedeutung. Ihm gehört zur Geschichte alles, was er — gleichviel, welcher Erkenntnisgrund ihn bestimmt — als wirklich geschehen annimmt; seine Geschichtsbetrachtung ist entweder dogmatisch naturalistisch, oder supranaturalistisch. Schon deshalb ist's für die Theologie unmöglich, daß sie der geschichtlichen Erscheinung Jesu gegenüber bei dem Nebeneinander der religiösen Geschichtsbetrachtung und der methodisch-naturalistischen Geschichtsforschung bleibe. Sie muß anerkennen, daß die religiöse Geschichtsbeurteilung der Rahmen der einheitlichen persönlichen Geschichtsauffassung werden, daher mit der Frage des Naturalismus und Supranaturalismus sich auseinandersetzen muß. Der pflichtmäßigen Zurückhaltung der methodisch-naturalistischen Geschichtsforschung gegenüber dem, was ihre Methode nicht verrechnen kann, entspricht ein berechtigtes Übergreifen der religiösen Geschichtsbetrachtung in das Gebiet der Feststellung des Einst-Wirklichen. — Dazu kommt ein Zweites. Wenn es die Abstraktion auch fertig brächte, der geschichtlichen Erscheinung Jesu gegenüber die Reflexion auf die Erklärbarkeit oder Unerklärlichkeit derselben fernzuhalten, gegenüber dem Evangelium von dem auferstandenen Herrn ist solche Zurückhaltung unmöglich: hier ist die Stellung zu einer vom Evangelium vorausgesetzten Tatsache von der Stellungnahme zur Frage des Naturalismus und Supranaturalismus schlechterdings unabtrennbar. Und

ich meine, dieser Anstoß für den modernen Menschen ist non sine numine uns hier in den Weg gelegt: da kann's auch der Blödeste sehen, daß es im Christenglauben um Dinge sich handelt, die hinausliegen über die Natur, die uns fesselt. Soll der Glaube uns zu „ganz freien Herren" machen, wie Luther sagt, so muß er uns auch die Bürgschaft dafür geben, daß wir frei werden von dem natürlichen Gesetze des Todes und all den anderen uns hier knechtenden Gesetzen dieser Welt der Vergänglichkeit. Wenn man dies festhält ohne den Glauben an Jesu leibliche Auferstehung, so schiebt man die Erweisung der Macht Gottes über die Natur nur weiter zurück, hinein in ein Gebiet, da uns die Möglichkeit, die Dinge uns vorzustellen, noch völliger entschwindet als gegenüber der leiblichen Auferstehung. Sich der Anerkennung der Macht Gottes über die Natur und ihre Gesetze ganz zu entziehen, das wird der Glaube an den lebendigen Gott nicht fertig bringen.

Damit bin ich zu der positiven Behauptung gekommen, es sei berechtigt, zu hoffen, daß der Person Jesu gegenüber auch dem modernen Menschen die Notwendigkeit einer klaren Entscheidung für den Supranaturalismus einleuchten werde. Von verschiedenen Seiten aus läßt diese Hoffnung sich rechtfertigen: von den Berichten aus, die wir über Jesu Taten und Erfahrnisse, insonderheit über seine Auferweckung besitzen; von dem Christusglauben aus, der seit den Tagen der Apostel seine überweltliche Kraft an vielen Tausenden bewiesen hat; endlich auf Grund dessen, was wir von Jesu Selbstbewußtsein wissen. Was ich über die Auferstehungsberichte an anderem Orte ausgeführt habe [1]), will ich hier nicht wiederholen. Das an zweiter Stelle genannte Zeugnis des Glaubens der Vergangenheit kann nur gefühlsmäßigen Eindruck machen. Ich beschränke mich deshalb hier auf das dritte Argument, das überdies das stärkste ist. Die naturalistische Geschichtsbetrachtung kennt nur Menschen, deren Persönlichkeit dem Zusammenwirken ihrer gesetzmäßig entstandenen Anlagen und ihren gleichfalls nur

---

1) „Die Auferstehungsberichte und ihr Wert." Hefte zur „Christlichen Welt" Nr. 33. Leipzig 1898.

natürlich bedingten Lebenserfahrungen entstammt. Die gesetzmäßige Entstehung der Anlagen, die natürliche Bedingtheit der Lebenserfahrungen bringt eine zeitliche Begrenztheit der Bedeutung der betreffenden Person mit sich. Naturalistische Geschichtsbetrachtung ist vom Relativismus untrennbar. — Daß Jesus sich eine über diese Grenzen hinausgehende Bedeutung für die Menschheit zugeschrieben hat, beweist schon der Messiastitel, den er für sich in Anspruch genommen hat; und eine ganze Reihe überlieferter Jesusworte — Matth. 5, 22. 26. 28; 10, 24. 37. 40; 11, 20ff. 27; 12, 30; 13, 16f.; 16, 17; 18, 11; 20, 28; 25, 35ff.; 26, 28 vgl. Jerem. 31, 31ff.; 26, 64; Luk. 9, 26. 55f.; 11, 22; 12, 49; und viele Stellen im Evang. Joh. —, die man unmöglich sämtlich für spätere Fiktionen halten kann, beweisen das gleiche. Mithin ist Jesus entweder ein in Selbstbetrug befangener Schwärmer gewesen, oder er war mehr als ein Glied in der Kette der natürlich bedingten menschlichen Geistesgeschichte. Das ist das Dilemma, vor das man der Person Jesu gegenüber gestellt ist: man hat nur die Wahl zwischen einem Relativismus, der ihn Lügen straft, und klarer Entscheidung für den Supranaturalismus. Und deshalb wird, wenn wir nur recht treulich unseren Zeitgenossen Christum vor die Augen malen, wie Paulus es von sich gegenüber den Galatern sagt (3, 1), wie ich glaube, auch dem modernen Menschen sich die Unmöglichkeit aufdrängen, Jesu Person naturalistisch zu verrechnen. Hat aber der allmächtige Gott in jener Zeit der Geschichte unserer kleinen Erde in übernatürlicher Weise hineingegriffen in die Menschheitsentwicklung, wer will dann seine Einwirkung auf das psychische Gebiet beschränken! Ein von der Kette der natürlichen Ursachen nicht umschlossenes Eingreifen des ewigen Gottes in die Menschheitsentwicklung transszendiert so sehr alle natürliche Erfahrung, daß da, wo wir es anzunehmen haben, all unsere nur auf der natürlichen Erfahrung ruhenden Verstandesargumente unzureichend sind. — Auf die Details der supranaturalistischen Beurteilung der Person Christi brauche ich nicht weiter einzugehen. Denn wo der Person Jesu gegenüber eine klare Entscheidung für den Supranaturalismus sich aufgedrängt hat, da wird der Glaube in Jesu menschlichem Personleben die abschlie-

ßende Gottesoffenbarung anzuerkennen sich nicht scheuen. Und daß diese Schätzung der Person Christi im Namen der historisch-exegetischen Wissenschaft nicht als „nur nachapostolisch“ angefochten werden kann, glaube ich als hier anerkannt voraussetzen zu dürfen. Anderseits würde es mir wenig Eindruck machen, wenn von rechts her diese Wertung der Person Jesu als ungenügend bezeichnet werden sollte. Ich habe ganz absichtlich im Eingange bei der Definition des alten Evangeliums jede altdogmatische christologische Formel vermieden. Denn wo die Erkenntnis einzieht, daß in Jesu menschlichem Personleben der ewige Gott selbst der Welt sich offenbart hat, da kann das Evangelium verstanden werden; und wo diese Selbstoffenbarung Gottes im Glauben an die remissio peccatorum propter Christum aufgenommen wird, da ist das Evangelium verstanden, und da gilt, was die Apologie sagt (88, 33): quaerere apud Christum remissionem peccatorum, est summus cultus Christi; nihil possumus majus tribuere Christo. Gerade unsere Zeit kann uns dazu anleiten, daß wir hier lernen über große Dinge groß zu denken. In der Vergangenheit, der supranaturalistische Weltanschauung selbstverständlich war, bedurfte es der dogmatischen Formeln der Tradition, um die Bedeutung der Person Jesu den Propheten gegenüber sicherzustellen; es bedarf ihrer noch heute, weil die naiv supranaturalistische Geschichtsbetrachtung glücklicherweise durch moderne Gedanken im Volke noch nicht ganz aus dem Felde geschlagen ist; es bedarf ihrer auch deshalb, damit allen pantheistischen Umdeutungen der Gottesoffenbarung in Christo ein Riegel vorgeschoben wird. Wirklich modernes Denken aber wird empfinden, daß der Rubikon überschritten ist, wo ohne naturalistische Klauseln in der Person Jesu eine Selbstoffenbarung Gottes anerkannt ist. Alle weiteren christologischen Formeln haben für wahrhaft modernes Denken nicht mehr Irrationalität als diese Anerkennung; und zu supranaturalistischer Beurteilung der Propheten und der gesamten Geschichte wird modernes Denken erst von der Person Jesu aus gelangen. Mein Thema erfordert deshalb nicht, daß ich auf die Frage, in welchem Umfange die alten christologischen Formeln aufrecht erhalten werden können, hier näher eingehe.

Doch muß ich noch einem Einwande begegnen. Lessing schrieb am 9. Januar 1771 an Mendelssohn (Hempel 20, 1, S. 400), er fürchte zwar, daß er, indem er gewisse Vorurteile weggeworfen habe, ein wenig zuviel weggeworfen habe, das er werde wieder holen müssen, doch habe ihn bisher die Furcht verhindert, „nach und nach wieder den ganzen Unrat ins Haus zu schleppen". Ähnlich denken nicht wenige moderne Menschen, nicht wenige moderne Theologen. Gebe ich, so sagt man, an einer Stelle dem Supranaturalismus recht, so muß ich die gesamte altsupranaturalistische Anschauung mit all den unglaublichen Wundergeschichten, die sie nach der Schrift als Tatsachen statuiert, wieder als berechtigt anerkennen; und das darf ich gewissenshalber nicht tun. Der Einwand hat wenig Recht. Es ist ja leider wahr: viele machen's so wie die, welche diesen Einwand erheben, es nicht gemacht wissen wollen. So entsteht gar oft das, was man moderne Orthodoxie nennt. Da gilt dann, was Lessing bald nach den angeführten Worten sagt: „Für viele ist das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde geworden sind." Man soll des Nachdenkens an dieser Stelle nicht müde werden. Ein supranaturales Geschehen läßt sich nur dann mit Zuversicht annehmen, wenn man zwingende Gründe dafür hat. So kann man „die Kraft der Auferstehung Christi" (Philipp. 3, 10) erfahren. Allen anderen Wundern gegenüber, die von Jesu erzählt werden, ist eine innerliche Vergewisserung derselben unmöglich. Freilich wird es gelten, wo man wirklich supranaturalistisch denkt: der Glaube traut dem Herrn dergleichen zu. Aber das einzelne Wunder als solches kann nie Gegenstand des Glaubens werden, „über den man tausendmal stürbe", selbst wenn gegen die Glaubwürdigkeit des Berichteten kein Bedenken vorliegt. Und wo solche Bedenken nicht in Abrede gestellt werden können, da ist's nicht „ungläubig", die Geschichtlichkeit des Berichteten aufzugeben. Man kann in der Gegenwart nicht zurückkehren zu dem Standpunkt einer Zeit, welche historische Kritik noch nicht kannte. Man soll es nicht, weil das wissenschaftliche Gewissen es nicht leidet. Man braucht es nicht, weil der Glaube nur auf dem Evangelium fußt. Ja, die aus

dem Glauben geborene Freiheit muß dagegen protestieren, daß der Glaube an geschichtliche, und seien es selbst biblische, Traditionen gebunden wird, die für das Heil irrelevant sind.

Man wird auf seiten der Orthodoxie dem vielleicht entgegenhalten, die Kritik würde erträglich sein, wenn sie wirklich stets mit rechtem Glauben beisammen sei. Die Kritik des Unglaubens aber — und wer wird leugnen, daß es die gibt! — müsse mit aller Macht zurückgedrängt werden. Wer das Evangelium lieb habe, müsse sich mit allen Gleichgesinnten zu diesem Zweck verbinden. Im Sinne des Evangeliums ist das nicht gedacht. Das Evangelium trägt seine Bewährung in sich selbst, sagt Zwingli in seinen Thesen von 1523; es bedarf keines Machtschutzes. Solo verbo hat Luther kämpfen wollen. So soll's noch heute sein. Doch ist diese Frage gar nicht akut. Denn nicht einmal der Papst bringt's fertig, die Kritik des Unglaubens außerhalb seiner Kirche zu unterdrücken. Akut ist nur die Frage, wieweit zu kirchlicher Mitarbeit herangezogen werden dürfe, wer von der Kritik des Unglaubens affiziert zu sein scheint. Aber auch dieser Frage gegenüber läßt uns das Evangelium der Reformation nicht ohne Weisung. Glaube an das Evangelium läßt sich nicht an Lehrparagraphen messen; er ist ein gar innerliches Ding. Wo ist die Grenze zwischen werdendem Glauben und Unglauben? Und weiter: Gottes Wort ist's, das wirkt, nicht der Glaube der Prediger. Drum ziemt's der Kirche des Evangeliums, daß man jeden mitarbeiten lasse, der in dem Maß seiner Erkenntnis dazu mithelfen will, daß dem Evangelium Bahn gemacht werde in unserm Volk. Ich will damit nicht leugnen, daß es eine Grenze des Duldens gibt; sie ist schon mit angedeutet. Und das will ich ausdrücklich sagen, daß es mir unmöglich erscheint, in allen Fällen das Urteil darüber, ob jemand mit seiner Arbeit noch dem Evangelium diene, nur ihm selbst ins Gewissen zu schieben. Für die ordentliche Lehrtätigkeit von uns Professoren wird's freilich dabei wohl sein Bewenden haben müssen. Denn man muß auch den Schein meiden, als bedürfe das Evangelium eines Machtschutzes gegen die Wissenschaft; und alle Repressalien sind überdies wirkungslos. Denn was nützt es, wenn man die Professoren nötigen wollte, in eine

andere Fakultät überzugehen oder abzudanken? Ihre Feder kann man nicht töten. David Friedrich Strauß ist durch die Ausschließung von der Professur nicht einflußloser, sondern nur verbitterter geworden. Doch gegenüber den amtlichen Dienern der Kirche haben die Kirchenregimenter, bei der Frage gemeinsamen kirchlichen Zusammenarbeitens haben alle einzelnen die Pflicht, die Grenzen abzustecken, innerhalb deren ein Vertrauen auf ersprießliche Mitwirkung anderer ihnen möglich erscheint. Daß diese Grenze zu weit oder zu eng gezogen sei, wenn man sie da zieht, wo ein positives Interesse für das Evangelium der Reformation nicht mehr zu finden ist, wo man ihm den Weg verbaut, anstatt ihn zu ebnen, davon kann ich mich jetzt ebensowenig als vor zwölf Jahren überzeugen.

So bleibe ich dabei: das Programm unserer Probenummer ist noch heute nicht veraltet. Ja, je wirrer die Gegenwart wird, desto fester ist bei mir die Überzeugung geworden: das ist's, was der evangelischen Kirche der Gegenwart nottut, daß ihre Theologen sich sammeln um das Panier nicht der Aufklärung, nicht der Tradition, sondern des Evangeliums der Reformation. Noch haben wir's nicht erlebt in der evangelischen Kirche, daß eine starke Gruppe ernster Männer lediglich auf diesem Boden zu gemeinsamem Wirken sich verband. Wo das Evangelium war, hat's nur zu oft mit unhaltbaren Repristinationsideen oder wenigstens mit vielem naiv festgehaltenen traditionellen Ballast sich verbunden; wo die Wissenschaft war, hat's ebenso oft an positivem Interesse für das Evangelium der Reformation gefehlt. Man halte mir nicht unsere kirchlichen Mittelparteien im letzten halben Jahrhundert entgegen. Einzelne aus diesen Gruppen standen und stehen auf dem Standpunkt, der mir der ideale zu sein scheint. Aber eine große Zahl ihrer Mitglieder war und ist entweder traditionalistisch mehr gebunden oder auf Kosten des religiösen Interesses in höherem Grade ästhetisch, politisch liberal oder kirchenpolitisch interessiert, als wünschenswert ist. Ein rundes und ehrliches, die ganze Person einsetzendes Eintreten **für** das Evangelium der Reformation und zugleich **gegen** allen faulen Traditionalismus würde, so meine ich, größere Aussicht auf Erfolg haben, als unsere ver-

alteten Mittelparteien je hatten, geschweige denn jetzt haben. — Und wenn der Fahne in der Gegenwart der Sieg nicht zuteil würde, — er kann der Zukunft vorbehalten sein! Und es hebt doch den einzelnen, unter dieser Fahne zu stehen. Da braucht man nicht vom Staate und seiner Macht, nicht durch Zeitschriften und Pastoralkonferenzen, aber auch nicht vom Beifall der religiös uninteressierten Wissenschaft oder von der Zustimmung der aufgeklärten Zeitungen und Salons sich die Sicherheit seiner Position garantieren zu lassen: da steht man auf dem Grunde, der von höherer Hand gelegt ist, sicher für Zeit und Ewigkeit, frei nach links und nach rechts, frei nach oben und unten.

Sollte die „Christliche Welt" diese Gedanken für einen überholten Jugendtraum halten, so wäre dies mir und, ich weiß es, vielen anderen ein Schmerz, aber kein Signal zur Änderung unserer Marschroute. Ich würde nur mit Bedauern an einem neuen Beispiele bestätigt sehen, daß ein Wirken in weiterem Rahmen, je bunter die Gegenwart wird, desto schwieriger wird; und würde damit mich trösten, daß, was von uns gefordert wird, nicht eine Mobilmachung im großen ist, sondern die Treue im kleinen, im engen Rahmen des nächsten Berufes.

4.

Spalatiniana.

Mitgeteilt von

Dr. Georg Berbig, Pfarrer zu Neustadt bei Coburg.

(Schluß [1]).)

XLVIII.

Erasmus an Spalatin.

(Cfr. Epp. Erasm. Basil. 1529.)

Deutsch, von Spalatin übersetzt für den Kurfürsten.

(12. März 1523.)

Die Selickeit. Es ist zwischen Dir und mir keyn uneynickeit furgefallen, Sonder was gescheen ist, das ist ungeferlich gescheen. Ist auch unser freuntschaft nicht von noten gewest. Hat auch dem Evangelio nichts zugetragen, welchs ich meyner art nach meins vermogens tunlicher fordere, denn villeicht etliche meynen. Wir trayben ein sachen, aber die arbeyt seind ungleich. Und wolt Gott das es alles Christus zu seinem preyse werde. Dann daran leigt unser Selickeit. Von des Luthern geist hab ich nye dürn urteilen, aber ich hab offt besorgt, so grosse menschen der hoffart und so große frecheit zuschelten mochten dem Ewangelio, das glückseliglich wider aufwechst schaden zufügen. Was ist so grosser beßerung von noten gewest wider den Konyg von Engelandt? den frummsten Fürsten diser zeit? Es sey fern von mir der verdacht der schmeichlerey. Ich hab nichts von im, so beger ich nichts von ihm. Er hat gedrungen geschrieben und hats dafür gehalten die sach sey gantz heilig. Hats dafür geacht der Luther sey das allerböst thier, und ist von dem überredt worden, von welchen nicht wunder ist, das ein konyg betrogen wird. Dann ich geb nu nach, das er betrogen sey worden. So nun der Luther sein gemüth gegrüßt hett, das warlich Christlich ist, so er im von hertzen die scheldtwort vergeben hett, die der Konyg nicht

1) Vgl. Jahrgang 1907, Heft 4, S. 513 ff., und 1908, Heft 1, S. 27 ff.

wider den Luther, sondern wider den, so er überredt für ein solchen gehalten, geschrieben, so er on beleidigung konyglicher wird (Würde) mit argumenten starck, vleissig und lautter geantwort hett, so hett er wider (nicht?) ein so großen fürsten wider in bewegt, noch so vil Leut im abfellig gemachet. Und wollt Gott das er noch sanfftmütiger würd, Aber was ist das für ein Vorred, mit welcher er des Melanchthon Verzeichnus lobet? Wievil Hoffart hat sie! Ich forcht des Luthers nit, sondern zwee Ding bewegen mich. Wenn der Luther sollt zu poden geen, so würd wider kein Gott noch kein Mensch mit den München kunnen auff kummen. Folgend so kan der Luther nicht umbenommen on das es vergee dann mit im ein grosser teyl der Ewangelischen lautterkeit. Ich hab seiner sendbrief eynen zu den freunden wider mich gesehn, der viel Bitterkeit in sich hat. Ich weiß das etlich sind die den Mann reitzen. Aber das war ein Evangelische clugheit gewest, das man von mir und wider mich keyn urteyl gesprochen hett, man thett denn zuvor die warheit erfaren. Wenn ich nach weltlichen Dingen trachteth, so wolt ich nichts ferer wünschen denn das er zusampt den seinen aufs allerbitterst wider mich schribe. Aber die sach wirts selbs erweisen, wie gar ich nichts dergleichen nicht fürhabe. Wolt ich wider das Evangelium gehandelt haben, so hett ich itzo guldenberge. Domit ich aber solchs nicht thetth, hab ich allerley gelieben. Des Luthern freunde bedencken wenig in vil sachen, was zuthun von noten sey. So folgen sie auch keynem rat. Ich wolt dem Luthern selbs schreiben, wo ich die Arbeyt nicht vergeblich thun und doch darneben mein schaden und far treiben würd. Darum allein bitt ich Christum, das er wolle unser unbedachtickeit und torheit zu seinem Lobe wenden. Ich wollt auch zu euch kummen, wenn der weg nicht so groß were. So leydeth mein krankheit schier gar keyn reyse. Ich bitt dich, du wollest mich unserm Gnedigsten Hern dem durchleuchtigsten Churfürsten zu Sachsen mit vleis bevelen, mit den C. G. ich ein sehr groß und hertzlichs mitleiden trage. Gehab dich wol. Geben zu Basel, den nechsten tag vor Sant Gregorientag. Donnerstag nach Oculi Anno Dmi 1523. Erasmus.

XLIX.

Die eylff artickel derhalben Heinrich Vos Augustiner zu Brüssel ist verbrannt worden.

(1523.)

Lateinisch und in deutscher Übersetzung von Spalatin.

I.

Nyemant ist pflichtig aus Bebstlichem oder kayserlichem gebot sich der lesung des Luthern bücher zuenthalden, wenn sie in dem mer gebieten denn der geist erfordert.

II.

Des Luthern bücher beweisen die Evangelisch warheit mehr und reyner denn die andern schrifften der Lerer.

III.

Es sein etlich artickel in des Babsts Leo bullen verdampt, die doch warhafftig sein.

IV.

Alle christliche menschen sein vor Gott priester und mugen die sünde vergeben, die den nechsten kunnen brüderlich treffen.

V.

Es ist nicht in gotlichen Rechten vorfasseth, jha auch kein gebot das man alle totsunde dem menschen beichten soll.

VI.

Under den siben sacramenten der cristlichen Kirchen seind ir vier von den Menschen ausgesetzt worden, die man auch als für Nicht-sacrament mag underwegen lassen.

VII.

Es kan wider Babst noch Bischoff noch ein ander geistlich prelat jemants zu dem verpflichten, das im gotlichen Rechten nicht vorfasseth ist. Also das der übertreten todlich sündigen solt. Als nemlich die viertzig tag über zufasten, die feyertag zu halden. Es wird denn der Nechst darburch geergert.

VIII.

Christus wirkt in und durch die menschen alle gute werck, also das der mensch nichts wircklich wircketh, sonder leideth allein das Christus in im wircketh, als in eynem rüstzceuck.

IX.

Der Babst ist nicht ein stathalder Christi, als ein nachkommen Petri. Er ist auch nicht von Christo über alle Kirchen der gantzen welt gesetzt worden.

X.

Alle ewige gelübdnuss ausserhalb Christus lere gescheen, als der closterleut gelubdnuss, seind unweisslich gescheen und aus unwissenheit der Christlichen freyheit. Und seind derhalben unbündig.

XI.

Ein warhafftig und Cristlich Glaub kan nicht abgesundert werden von der Lieb.

L.

Ein untertenigs Bedencken von den furgenummen Newerung mit den Cerimonien pp.

(1523.)

[Ex Sp. autogr. in tabul. Vimar. Reg. O. p. 106. OO. Nr. 4. — Vgl. dazu J. Jonas' Bedenken: de corrigendis cerimoniis. Kappens kl. Nachl. II, S. 590 ff.]

Gottes gnad, Frid und barmbhertzigkeit zuuor. Gnedigster Her. Auf E. C. G. beuelh auf wege zugedenken, was in disen manchfeldigen veränderung mit der Messen und anderer Cerimonien in disen wenig Jaren fürgefallen, zuthun wär, wiewol ich mich disen dingen als der wenigst zugering acht, so hab ich mich dennoch mit Gottes hulf umb gehorsambs willen in der torheyt undterstanden, die E. C. G. ich unterteniglich bitt, gnädiglich zuuermercken.

Erstlich will von noten sein, Gott den Ewigen mit ernst im geist und warheit zubitten, uns sein Ewigs warhafftigs und gebenedeyts wort, auch sein gotlich gnad zu disen und andern sachen gnädiglich zuvorleihen, domit darinn von uns Obern und nidern standes nichts anders furgenumen und gehandelt werd, denn was Gottes will ist und zu seyner ere und Dienst und gemeynem nutz und heyl der gantzen Cristlichen Kirchen furderlich ist und allein die lieb Gottes und des nächsten gesucht werd. Dann solt man

on anruffung gotlicher hulff und gnaden in disen grossen sachen ichts furnemen, so wer zu besorgen, Gott hett uns auch mit disem seynem ernsthafftigen erschrecklichen spruch Esaia am 30 Cap. nicht weniger denn den Juden gedraweth, da er sagt: Wee euch ir abtrūnige kinder, das ir habt ratschläge gemacht und nicht aus mir und das ir habt gewürkt und nicht durch mein geist, das ir sünd über Sünde hauffeth etc.

Zum andern so hielts ich für gut, das man der Universitett zu Wittenberg schrieb und befehl, den dingen mit vleis nachzutrachten und ein gemeynen Ratschlag durch ein ordentlichen Ausschuss zustellen, was in disen sachen, wo beschwerung fürfallen würden, solt dagegen furgewendt werden.

Auch ir bedenken anzuzeigen, welcher gestalt die überflüssige und uncristliche Cerimonien abgethan und was bessers in dem gotlichen wort naher und gemeser solt und mocht aufgericht werden, mit angehefter beweisung der gotlichen schrift bey einem jeden artickel.

Und das diss alles in guter stillung und grossem geheym bey Iren eynes Jeden pflichten domit er E. C. G. bewandt halten solt.

Zum dritten solt nicht boss sein das ein gemeiner bevelh aussgieng sich in keyn uncristliche veränderung und Newerung mit den Cerimonien zugeben, Sondern alle ding mit und in Gottes forcht, domit man nyemants ergert noch beschwert, zuhandeln. Denn es ist nicht genug das man das boss aussrobeth, sonder man muss auch ein bessers wider pflantzen, Sonst war es heuer wie im vorigen Jar. Also thet Christus unser herr und Seligmacher anderswo und Mathei am sechsten, dann er liess sich nicht benugen das er der Gleissner frummikeit und gerechtickeit zu boden gestossen hett, sondern lerneth auch so bald darauf warinn die warhafftig gerechtickeit der waren Cristen stünde.

Zum vierden so solt nicht boss sein, die prister in keyn weg zu den Messen wider iren willen zuhalten, sondern dieselben wie ein Ider durch Gottes Geist gerürt wirt lassen geen. Und wenn man sich kunt überwinden, mocht villeicht bey vilen ergernuss verhuten, wenn man nicht teglich liess Mess halten.

Angesehen das je nu an tag kumen ist das wider in disen noch andern Cerimonien, jha in keynen wercken auf erden und in keyner heilikeit das heyl und die selickeit steeth, sondern allein in dem Glauben an Christum, das er für uns geliten und gestorben ist. Wie denn er selbs sagt Mathei 26, Marci 14 und Lucae 22: Das ist mein leib der fur euch dargeben wirt. Item: das ist mein blut, das New testament, das fur vil vergossen wirt zu vergebung der sünde. Item Esaia 53: Er ist umb unserer ungerechtickeit willen verwundt und umb unser bosheit willen zeriben und zermalmth worden, S. Paul zu den Romern 4: Er ist fur unsere sünde gestorben und von wegen unser rechtfertigung widerumb erstanden. Christus unser herr heisst auch darumb der Seligmacher oder heyland das er uns selig macht, Mathei 1, Luce 2, Johs 4 etc.

Sol nu eyn mensch umgen durch die Messe oder andere werck selig werden, so wer es wider die ere Gottes denn S. Paul schreibt zu den Galatern 2: Wenn der mensch aus den Wercken des Gesetz rechtfertig wirt, so ist Christus umbsonst gestorben.

Zum fünfften, weil so mancherley red geen, als solt man furhaben, weiss nicht was, sich gegen E. C. G. zu untersteen, das E. C. G. sampt Irem brudern, meinem Gnedigen hern herzogen Hanssen zu Sachsen etc. dise beschwerung in eyner Versamlung iren Landtschafften, Manschafften und untertanen auf eynem tag hätten lassen anzeigen, mit angehefften begerung, E. C. und F. G. iren getrewen rat, was in disen grossen sachen fürzunemen solt sein, mitzuteylen.

Auch was ir bedencken wer wie man es mit der Messen beder gestalt des hochwirdigen Sacraments und andern Cerimonien halten solt, weil sich teglich so vil Newerung und veranderung begeben.

Nicht das E. C. und F. G. sich dess wolten unterwinden, das villeicht der geistlickeit solt zusteen, sondern das die ding mit irem wissen und willen solten gehalten werden biss auf verbesserung eynes gemeynen Cristlichen Conciliums.

Solt auch daran nit ligen ob wol vil einred von den prelaten und anderen geistlichen mocht gescheen. Dann Gott mocht

sein gnad geben das ir auch mer in erkentnuss irselbs und beuor Christi komen und disen sachen auch geneigter würden, denn sie bisher gewest seind.

Doch also das ja das Evangelium frey, unverhindert und ungebunden bleibe, dann als S. Paul zu S. Timotheus spricht: Gottes Wort ist nicht angebunden.

Zum sechsten, wo etwas wider E. C. G. da Gott nach seinem gotlichen lob und willen vor sey solt furgenumen werden, so hetten sich des E. C. G. an ire Obern, auch Freunde und andere zu beclagen, das sie unverhört, unverantwort und unüberwunden beschwert wurden, Mit angehefftem erbieten, vor iren georbenten Richtern eynem Jeden, der E. C. G. beschuldigen wolt, zu antworten, ungezweivelter hoffnung zu Gott es würd sich im grund und warheit befinden, das E. C. G. nicht anders gehandelt hett und noch, denn eynem Cristlichen menschen gebürt und zimet, und das E. C. G. mit gotlicher hulff und gnaden gern alles das zuschickung des gotlichen worts und dinsts, auch der liebe des nechsten und gemeynen Frids dinstlich, so vil an ir, treulich furdern wolt.

Das ob Gott will, zu dem das nicht allein die Teutschen, sondern auch fast alle Cristliche Nation fast gut wissen haben, wie und was E. C. G. bisher gehandelt, manchen frummen erbarn man bewegen würd, das für und neben E. C. G. zuthun, das ein cristenlich mensch bey dem andern mit dem Werck thun und erzeigen soll.

Und ist nit zuzweiveln, wo man in einem rechten glauben und starken vertrawen zu Gott in disen und andern sachen steet, Gott werd dabey sein und sein gotliche gnad und hulff nicht abziehen. Also sprach der konyg Josaphath zu seynen Leuten Paralip. 2, 20: Glaubt an eurn Gott, so werdt ir sicher seyn. Glaubt seinen propheten, so werden euch alle ding glückseliglich ergeen.

Das auch mein Nerrisch bedencken ist, das E. C. G. an ir Landtschafften und leut sollen lassen gelangen, das hab ich ursach aus der heiligen schrifft Gottes aus zweyen vorgebildeten handlung, der eyne im Newen und die andere im alden testament steet.

Die erst hat man im vierdten buch der konyge 23 und Paralip. 2, 34, do bey des frummen Gotsforchtigen konygs Josias zeiten und regirung das buch Gottes gefunden war und durch die propheten angezeigt wart, das Gott das Jüdisch volck straffen würd darumb das sie frembden Gottern geopfert hatten und auf sie alle wort seynes gesetz treiben, das der konyg Josias sey mit allen mennern zu Juda und allen einwonern zu Hierusalem, auch den pristern und propheten und allem volck, groß und kleyn, in den Tempel Gottes kummen und hab daselbst Jnen das gantz gesetz Gottes gelesen und darnach alle unordenliche und unbillige gotts dinst, heuser und prister abgethan und vertilgeth.

Die ander handlung ist in den geschichten der Aposteln 15, dann als die Zeit etlich Jrrung furgefallen waren, spricht S. Lucas, beschlossen die Aposteln, die Eldern und ganz cristlich vorsam̃lung, S. Paul, S. Barnabas, und S. Judas Barsabas zu den brudern gin Antiochien mit schrifften zuschicken etc.

Darauff man klerlich vermerckt das man im alden und Newen testament allezeit in solchen grossen sachen mit wissen und willen gemeyner vorsammlung gehandelt hat.

Und war freylich auch bey unsern Zeiten der sicherst weg. Dann solt von E. C. G. etwas on Jrer unterthanen bewilligung in disen dingen furgenummen werden, so mocht es alleweg anfechtung und hinderung haben. Was aber mit irem wissen gehandelt würd Gott und seinem heiligen wort zu eren und der lieb des nächsten zu gut, do würd gewiss Gott selbs beysein. Wie Christus unser herr sagt Mathei 18: Jch sag auch abermals, wenn nūr zween auf erden, worumb sie wollen ainig werden, alles das sie werden bitten, das wirt Jnen von meynem Vattern der im him̃el ist widerfaren, dann wo zween oder drey in meinem namen bey einander sein, doselbst bin ich mitten under Jnen.

Und ob man schon dorunder etwas müß leiden, so hat man sich doch zuvertrosten das Gott uns nichts dester ungnediger sey. Denn Gottes son selbs, Christus unser herr, wie er spricht Luce am letzten, muss leiden und also in die herrlichkeit seynes Vattern geen, und umb dess willen, als S. Paul zu den Philippern 2 schreibt, hat im Gott ein namen geben, der über alle namen ist,

das in seynem namen gepogen werden alle knye der himlischen, der Irdischen und der hellischen, domit wir bekennen das Christus in der glorien und herrlickeit ist seynes Vattern.

Also wart der frumm konyg Josias endtlich wie man liseth Koenige 4, 23 und Paralip 2, 35 do er wider den konyg Nechao von Egypten zoge, gewundt und geschossen, davon er starb.

Dennoch gibt Im die schrifft Gottes das lob und gezeugniss das sie In zaleth under den frummen gotsforchtigen konygen zu Juda. Also sagt der weiß man Ecclesiastici 49: On den David und Ezechiam und Josiam haben sie sich alle versündiget, denn die konyge zu Juda haben das gesetz des allerhöchsten verlassen und die forcht Gottes veracht.

Domit die bose nachrede der widerwertigen erleit wäre.

Das hab E. C. G. für mein torheit unterteniger meinung lenger nit wollen verhalten, welche E. C. G. der Ewig Gott mit seynem heyligen geist erleucht, sterke und ewiglich sampt allen liebhabern des ewigen worts Gotts und seyner und des nechsten lieb erhalt. Amen.

E. C. G.

unterteniger Diener
G. Spalatinus.

LI.
Über das Opfer nach Zwingli.

Von Spalatin handschriftlich in Codd. chartac. Vimar. fasc. II, p. 598.

(1523.)

Sacrificium ex Huldericho Zwinglio.

Offerre, opfern, hebr. Zaba, getödt, darum dass die hostien für die Sünd getödt wurden. Und werd die Sünd nicht ohn Blut vergeben. Hebr. 9. Graeci vocant θύειν, thyein, heißt auch tödten, zu todt schlagen oder metzgen. Latini sacrificare, mactare.

Christus ist für uns gestorben. Christus hat sich für uns aufgeopfert, i. e. hat uns erlöst.

Christus Opfer einmal geopfert hat alle Gebrechen bezalt. No. 6.

Christus hat sich selbs aufgeopfert. Esa. 53. Ps. 39. Hebr. 10.

Christus hat unser Sünde auf seinem Leib getragen. 1 Petr. 2.

In Christo haben wir Erlösung der Sünde durch sein eigen Blut. Eph. 1.

Gott hat gefridet durch das Blut seines Sohnes Christi alle Ding, sie seind auf Erden oder im himmel. Col. 1.

Christus Opfer }
Christus Sterke } Idem

Christus hat sich einst aufgeopfert. Hebr. 9.

Hebr. 10. Christus hat mit einem Opfer vollkomen gemacht alle, die so in Ewigkeit geheiligt werden.

Aus dem Testament (Verbundtniss, Wiedergedachtnis oder Gemächt haben sie sein Opfer gemacht. Nam si ullum sacramentum est oblatio sive sacrificium, quare matrimonium non sit sacrificium?

Eucharistia si signum sit quo sit sacrificium?

LII.

(Augsburg 1523.)

Bernardus Stengell Spalatino suo omnium doctissimo S. d.

Ex praedicaris humanitate, virorum praestantissime, ea praeditus morum clementia et genuina felicitate, ut et ab ineruditis litteras etiam barbaras summa animi alacritate suscipias. Quare ita animatus meis incultis litterulis te adire et alloqui decrevi. Nam haud compertum habeo quae illa quae non timent me tui esse immemorem? Quicquid ago praesto es, ludit ante oculos meos imago Spalatini itque reditque frequens. Sine te non dormio, non edo. Loqueris enim mihi cottidie, nec suavissima tua confabulatione fruor. Sed quid multis? Compertum habeas me infimae condicionis hominem clarissimo tuo principi dedisse litteras, quas forsan ipse legeris. Et huc usque responsione careo, illam ob causam, ut refert principis

Cancellarius, quia ignorat princeps et tua praestantia quid petierim. Et ut rem agam pinguiori Minerva, scitote mi humanissime, me auri vel argenti quid expectaturum a liberali principe, ut tandem potuerim melius consulere meis rebus, promisitque Cancellarius .... etiam hac nocte causam meam acturum apud principem, ut aliquid pecuniae possit extorqueri. Fac ergo quod in te est vir omnium doctissime, ut aliquid pecuniae habiturus sim a principe. Tunc nullus mortalium audiet me loquentem de Spalatino nisi tum amanter tum honorifice. Vale dulce decus meum.

Spalatins Hand:

Bernhardus Stengel
1533
Nurmbergae.

LIII.

Causae contra privatas missas.

Aus Spalatins Handschrift im Weim. Archiv Reg. O., fol. 106—108. OO. Nr. 4.

(1523.)

Ursachen, warum die privatae missae nicht zu billigen.

1. Das ist offentlich, das der Gegenteil schreibt und lert, das die Meß ein werk sei, das man appliciren moge für andere, todte und lebendige, ihnen dadurch Gnad ex opere operato zu verdienen, und nicht allein Gnad, sonder alle Güter zu verdienen, als Gesundheit, Sieg, Reichtum p. Dieses ist ein offentlicher Irrtum, derhalben kann man nicht willigen, Gedächtnuß wieder aufzurichten. Das aber gedachte Applicatio vnd dem Evangelio klar entgegen sei, ist offentlich, dann so ein werk kann gnad verdienen und uns from machen, wie mans nemet ex opere operato, so wäre Gerechtigkeit nicht durch den Glauben. Nu weiß man offentlich, das Paulus leret, Gerechtickeit sei durch den Glawben ohn unser Werk.

2. Item. Es ist nicht anders, so man spricht, die Meß verdient den andern, denn als spreche man: dieser prister ist Christus,

dann so die Meß ein Genugtung für die Sünd ist, worzu dienet denn Christus Leiden? Oder es muß Christus Leiden und des pristers Werk gleich sein.

3. Item. So Christus Leiden reichlich für die Sünde genug gethan hat, wie die Schrift lehret: una oblatione consummati sunt sancti: Folget das nicht ferner ein Opfer zur Satisfaction und Genugtuung not ist.

4. Item. Dieweil Christus gehent, dabei an ihn zu denken, folget, das das sacrament nicht hilft denen, so nicht dadurch ermahnet werden zu glauben. Nun werden ja die Todten nicht ermahnet, denn die sind nicht dabei.

5. Item die Meß ist eingesetz dabei zu predigen, wie Paulus spricht: Mortem Domini annunciabitis. Nu kann man ja den Todten nicht predigen.

6. Item dieweil das heilig Sacrament zugleich für die ganzen Kirchen eingesetzt ist und kein Unterschied ist zwischen der Priester und der Layen Communion, folget das ergerlich ist und confusio ministerii ein sonderliche Messe anzurichten ausser der gemeinen Communion, gleich als wäre der Prister Communion ein sonderlich Werk und mehr verdienlich denn der Layen Communion.

7. Item. So ein Ley fur den andern wollt comunicirn, wäre solchs vergebenlich, ist auch des Pristers den andern nicht verdienstlich.

8. It. Im Sacrament gibt uns unser Herr Christus seinen Leib und beut uns Gnad an und alle Güter des neuen Testaments. So nu Christus uns gibt, folget das nicht ein Opfer ist, da wir etwas geben.

LIV.

Was magister Alex. Colditius mit dem Spalatino geredt hat.

(1524.)

Montag nach Alexii hat mir magister Alexius Crosner von Coldit in geheym angetzeigt, wie das im in kurtzverrückten tagen der Bischof zu Meissen geschriben und begert hett sich zu im zu-

fügen. Dann sein Gnad hett etwas mit im zureden, das nicht zuschreiben wer. Als wer er zum Bischof gin Stolpen geriten. Do hett im der Bischoff angetzeigt wie das mein Gnediger herr hertzog Georg zu Sachsen etc. gnediglich begert er wolt seyner F. G. Prediger und Caplan werden und seyner F. G. das Evangelion predigen. Dann man wolt doch seyner F. G. auslegen als were sie dem Evangelio entgegen. Nu hett sein F. G. in zu Meissen bey der Canonization gesehen und ein gnedigen willen zu im gewunnen, Mit vil persuasion und bewegenden ursachen, dardurch er sich dartzu lassen vermugen. Und wiewol er magister Colditius sein entschuldigung darauf fürgewandt, als nemlich auch sein schwacheyt, sein unschicklickeit, Auch das man darvon redeth das man dem Evangelio des orts entgegen etc., dennoch hett in der Bischoff weil er on das sein widerweg hett auf Dresden zunemen müssen, so viel beredt das er des Bischoffs brief an Hertzogen Georgen mitgenummen hett. Als wer er gin Dresden kummen und am tag Visitationis in die Schloss Capellen gangen das Ampt zuhoren. Sobald Hertzog George sein gewar worden, hett er nach im geschickt, und do er seyner F. G. des Bischofen brief geantwort, hett seyn F. G. nach verlesung desselben In wieder zu im bescheiden und nach mittag allerley dovon mit im selbs geredt und auf sein untertenig wegerung in umb Gottes willen gebeten sein Caplan zu werden und im das Evangelion zupredigen, und aufs wenigst das ein Jar zuversuchen. Dann man wolt seyner F. G. zumessen als kunten sie das Evangelion nit dulden. Nu solt er befinden das er es wolt mocht leiden. Allein das im die unschicklickeit nicht gefiele. Nu wüst sein F. G. das er ein Zceit zu Wittenberg bey Doctori Martino gewest, das er auch zu Leyptzick gestanden wer, und nu mer weiss und schwartz verstünde. Darumb wolten sein F. G. sich zu im versehen er würd im das Evangelion lauter predigen. Und wiewol er sich fast und ser entschuldigeth, doch hett er auf seiner F. G. festes und gnedigs anhalden bewilligt hie zwischen Bartolomai seiner F. G. sein antwort ob er es im Jar versuchen wolt oder nicht zugeben. Darumb war sein freuntlich bitt im mein bedencken was im in dem zuthun oder zulassen zuvermelden. Darauf

ich sageth. Warlich er must den besten rat als den die sach selbs belangt bey im selbs haben. Dann sucheth er die ere Gotts darinn, so wurd sein fürnemen wol ungetadelt bleiben. Und nachdem er mich anhielt mich weiter zubedencken, liess ich mich vernemen, Ich wolt mit Gotts hülff darauf dencken.

Also kam magister Colditius Donnerstag Sant Marie Magdalene abent wider zu mir und sagt im auf sein erinnern und anregen dise mein torheit.

Ich wer noch der meinung wie jüngst das er den besten rat bey im selbs müss haben. Doch hett ich mich auf sein bitten des ein wenig bedacht und hielts dafür, wo er in den Dingen Gottes ere, gemein heyl und nutz, sucheth und meyneth, so wurd sein furhaben wol unverkerlich sein. Solt er aber solche Dinst annemen und nicht das lauter Evangelion, sonder menschenhandt und alt herkommen etc. predigen, so hett er selbs zuachten, was guts und rums im darauss erwachsen würd. Wo ers auch fur gut achteth so mocht er mein Gnedigen Hern Hertzogen Johansen zu Sachsen etc., als von der F. G. im vil gnaden ertzeigt, auch umb ein gnedigen rat bitten. Dann ich wolt im mit disem meinem bedencken keyn ztil noch mass geben haben.

Darauf sagt magister Colditius das wer ein erbars und Christlichs bedencken. Wüst es auch nit zuverbessern. Derwegen wolt er demselben folgen, Sich mit dem fürderlichsten entweder durch schrifft oder in eigener person zu meinem Gnedigen Hern Hertzog Johansen etc. verfugen, seyn F. G. auch meinen Gnedigen Hern Hertzog Johanns Friedrich umb iren gnedigen rat bitten. Bat mich auch mein Gnad ten Herrn den Churfursten zu Sachsen etc. umb sein gnedigen rat unterteniglich zu bitten. Welchs ich in nit hab wissen noch wollen vertrosten, sondern mich zu bevleissen ob es einst füglich bescheen mocht.

Der Colditius sagt auch nachdem er on alles seines vorbedencken und zuthun zu disen Dingen getzogen würd, wolt er je hoff, es solt zu Gottes ere reichen; dann wer wüst was Gott durch In als durch ein armen sünder wolt aussrichten. Er wolt ob Gott will so er solchen Dinst annemen würd, nichts anders denn das lauter Evangelion predigen, Hertzogen und nyments angesehen.

Kunt auch wol dencken, weil man beracht allerley dorvon redeth, so er das Evangelion nicht predigen würd, es würd im zum ergesten gedeutt werden. Er wolt sich aber mit gotlicher hülff in dem unverkerlich ertzeigen. Als ist er endtlich von mir geschiden, der meinung wie er sich lies vernemen mein Gnedigen Hern Hertzogen, Johansen zu Sachsen etc. in Kürtz deshalb unterteniglich zuversuchen.

LV.

Ein Brief Spalatins an Joh. Spengler in Nürnberg. (29. September 1524.)

Ex autographo in Codd. chartac. tabularii Vimariensis.

Dem Ersamen Hans Spengler, meinen besonder gunstigen Freundt zu Nurmberg.

Gottes Gnad vnd Frid zuuor. Besonder lieber Freundt. Eur itzigs Schreiben hab ich zusampt dem mandat Christi, auch eur hausfrawen vnd tochter ganz zu sonderlichem Danck entfangen, bedanke mich des auch mit allem vleis.

Will auch bey dem Hern Cantzler weiter anhalten, damit eur sach zum end lauffen möge. Hoff auch, ir solt bald zu beden teilen furbescheiden werden, die sach abzuleynen. Darzu sich der Cantzler gantz willig erbeutt.

Das sich euer Bischof gegen eurn Probsten vnd prior so bischofflich ertzaigt hat, ist ir mangr, weise vnd herbrachte vnd auf sie von phariseern ererbte gewonheit. Gott erleuchte sie noch, weil das liecht Gotswort in diser weld finsternus scheynet.

Gefellt mir auch hertzlich wol, das ir so keck auf das Creutz warteth. Dann Gott kan vnd mag vns wol helffen, vnd wie Heliseus zu seinen knaben sagt, Er seind vil mer bey vns denn bey inen. Ist Gott wie Sant Paul zun Romern sagt, mit uns, wer mag wider uns sein? Der ewig Gott stärke euch und uns alle. Grüsse mir eur hausfrawen, tochter, her prediger, vnd her Pauls treulich widwe. Dann wüst ich euch allen freuntlich dinst zuertzeigen, wär ich alltzeit willig. Bitt Gott auch für mich. Datum Sontag nach Sant Michelstag anno Dni XV 'xxiiii.

G. Spalatinus.

LVI.

Ein Brief Spalatins an Joh. Spengler in Nürnberg.

(21. Oktober 1524.)

Ex autogr. in Codd. chartac. tabularii Vimariensis.

Dem ersamen Hansen Spengler, meinen besunder lieben Freundt in Christo zu Nurmberg.

Gottes Gnad vnd Frid zuvor. Besonder lieber bruder in Christo. Eur schreiben, am 13. Octobers geben, hab ich heut dato entfangen vnd will euch im besten nicht verhalten, das noch gestern mich meines Gnedigen hern hertzog Hansen zu Sachsen etc. Cantzler auf mein bitt vnd ansuchen bericht hat, das euch vnd den von Plawen vorbeschieden sey ungefärlich umb Sant Niclas' tag nechstkünfftig. Und der vorbeschid ist durch das Ambt zu Coburg bestellt, hoff, sey euch nu zukumen, oder soll euch je bald werden und die sach zum end lauffen. Dartzu sich berurter Cantzler fast gutwillig erbeut.

Ich bedank mich auch mit vleis eurs gütigen erbietens.

Gott lob, mein Genedigster Herr vnd die seinen sind noch gesundt. Gott geb weiter gnad.

Grüßt mir all die eurn, bevor eur weib, tochter und tochtermann und bitt je auch für mich armen schweis, das bin ich zu verdienen willig. Datum Sambstag nach Ursulae anno 1524.

G. Spalatinus.

LVII.

Spalatin an Conrad Gerhardi.

(17. November 1524.)

Ex Apogr. in Cod. Chartac. Biblioth. Goth. No. 26. Qu. pag. 268.

Conrado Gerhardo Decano in Aldenburg.

Gratia et pax. Nosti reverende D. Decane ut olim aulicus quam inique perferat aulatos, qui sese quibuslibet ingerunt negotiis. Hoc igitur me quoque sic docuit, ut vitem ubicunque possim, ne id ejusmodi me pistrinum conjiciam. Verum hoc tibi persuade, si unquam honesto usu eveniat occasio cum

Deo gratificandi vobis omnibus, me magna fide et pietate facturum. Ceterum audi, quid ego audire cogor; Primo nos istic Divi Georgii Canonicos nescio quoties quantam pecuniae sumam elocare in census et tamen semper conqueri, semper causari nescio quantas ineptias. Deinde nos fere eiusmodi esse, qui et dominum et Christum eius oderint, quo sic traditiones patrum mordicus tueantur, ut Judaeorum posteri possint videri, qui sic nihil suarum abominalium ceremoniarum abrogent, ut deplorati plerisque habeamur. Emersit fama, vos superiore aestate miro fasto, mira rusticitate inhibuisse agricolis, ne darent decimas parochis suis, hoc solum nomine, quod nollent celebrare impias illas missas, neque Christo, neque Apostolis ejus cognitas et nescio quas benedictiones repetere. Clamant pueri cum praeceptoribus quam nemo nostrum Doctorem Venceslaum neque audiat neque ferat. Haec et talia non parum, multa nos omnes tam insigni gravant invidia, ut magno me dolore afficiant, quoties audiam, quoties cogitem. Ego vero, quod solum interea possum, a Deo patre misericordiarum nobis omnibus meliorem mentem precor. Quorsum enim quaeso ista tam crassa impietas eo non profecta in tanta Evangelii luce, ut vel optemus saltem ad meliora converti. Mutant Nurnbergae, mutant alibi, abrogant, corrigunt multa in ceremoniis in multis Christiani orbis gentibus, quae ex diametro cum Christo pugnant, aut citra scripturae Dei auctoritatem, regem facierum, ut nominat Daniel, hactenus cum regno larvarum suarum contexerunt. Et nos, si Christo placet, nihil minus agimus, quam ut et ipsi cum plebe receptis oculis prospiciamus paulo longius. Ediderunt rationem S. Sebaldi et S. Laurentii Nurnbergenses praepositi, quare multa in templis suis illic abrogarint. Liber excussus typis circumfertur. Si istuc pervenerit, vide ne contemnas, sed emas et emptum cum judicio perlegas. Dignum enim est, quem non solum legamus, sed etiam imitemur, quotquot nobis Christianorum nomine arrogamus. Quod in calce literarum adjecisti, utinam possem praestare, ut ecclesiae praelatus dignus contingat. Quod enim optabilius est, quam honorare ecclesiam, qui ei quam optime

praeeant et qui tales agant ministros, quos Deus, quos ejus verbum approbat. Aliis enim sua non Christum, non praepositi salutem quaerentibus quid opus est? His opus habemus qui Evangelion gratiae, salutis et vitae aeternae ministrant. Sic enim loquitur Epistolae ad Haebreos auctor: Mementote ministrorum virorum, qui vobis locuti sunt verbum Dei, quorum intuentes exitum conversationis imitamini fidem. Quid vero prosint? Quid prosint? Quid imperent, qui Dei neque verbum neque fidem habent? O seculum! O homines! Sed tu nunc vale, mi D. Decane, et Deum pro me ora. Cursim ex arce Coldicia fere V. post Dei S. Martini MDXXIIII.

G. Spalatinus.

LVIII.

Ein Brief Spalatins an Kurfürsten Friedrich in Sachen seiner Entlassung.

(? November 1524, Fritags Catharina.)

Sic scripsi ad principem nostrum Electorem de auferendo a me verbi ministerio et deserendo Celibatu papistico.

Gottes Gnad und Frid zuuor. Durchleuchtigster Hochgeborner Fürst, gnedigster Herr, E. C. G. bitt ich umb Gottes willen hernachfolgende meine beschwerung meiner Gewissen gnädiglich zuvernemen vnd zu irer Gelegenheit mir ein gnedige Antwort in geheim geben lassen. Dann weil E. C. G. mir so viel Jare her souil gnad vnd woltath aufs gnedigst beweist vnd erzeigt haben, der ich billich danckpar, wiewol sie der grosse vnd menung seind, das ichs je nymmer mer zuverdancken vnd vil weniger zuverdienen weiss, vnd sonderlich so vil offt vertraweth haben, so wolt ich je E. C. G. als der danckpar vntertanig Diener gern widerumb vntertenigen glauben vnd trew beweisen.

Demnach clage E. C. G. ich untertenigklich zum ersten, das ich das hoch ambt Gotts wort zutreiben je lenger je mer in meinem gewissen beschwert bin. Erstlich aus dem das ich mein schwachheit vnd ungenügsamkeit wiewol ungenügsam erkenne, vnd folgend das ich vermarck das E. C. G. hofgesind zu mir dartzu

nit gnad hat, darob ich auch wider lust noch mutwillen noch gunst dartzu kann haben. Hab auch darauf bey mir beschlossen mich hinfür des predigens gantz und gar zuentschlaen, die fare die andern vnd mir darauf steeth zuverhüten. Und ist derhalben mein untertenigst bitten vmb Gottes willen, E. C. G. wollen nach Irem gnedigen willen mich also des ambts gnediglich entheben vnd dartzu heruffen wen E. C. G. gnediglich mügen leiden.

Dann wolten E. C. G. mich sonst zu einem armen ungeschickten Diener zu hof oder in ander wege gebrauchen, Wie ich mich doch je ungeschickt erkenne, so bin ich E. C. G. in ander weg unterteniglich vnd treulich zudienen von hertzen geneigt. Wiewol warlich ich als einer der nu mer im abnemen denn zunemen teglich wirt mer und mer sein, hinfür am besten in aynem Winckel stecketh vnd Gottes wort höreth vnd lese vnd zuweilen macheth vnd thet was ich kunt. Daran würden E. C. G. mich gnediglich zu einem Diener leiden, so wolt ich mein brot je ungern umbsonst essen.

Kunten aber E. C. G. gnediglich leiden das ich mich von hof teth, wie freilich mein bestes sein würd, so bitt ich auf's untertenigst E. C. G. wolden mich gnediglich von Iren E. G. kummen lassen. Dann ich wolt je ungern E. C. G. oder jemants so vil mir Gott gnad vorleiteth beschweren, must auch E. C. G. keyns wegs für müssig geen vmb so gnedige unterhaltung als mir bisher zu hof vnverdient begegnet on sonderlich beschwerung meiner gewissen vnd selickeit zubitten. Ich erkenn vnd bekenn mich schuldig für so grosse vnd manchfeldige gnaden mir ertzeigt E. C. G. mein leben lang zudienen, wenn ich nur nützlich wüst zudienen. Darumb fleusst dise mein untertenig bitt nicht aus undankparem gemüt und willen, mich nu weil mich E. C. G. so mildiglich begnadt vnd begabt aus E. C. G. dinstbarckeit zuwirken, sonder allein aus der sorgfeldickeit, weil ich mich hinfür des predigambts aus berürten und andern hohen bewegenden ursachen mein sel, gewissen und selickeit belangend nit weiter zu unterfahen kan noch weiss. Ich mach als ein unnützer Diener E. C. G. oder jemants anders beschwerlich sein. Demnach ich unterteniger hoffnung bin, darumb ich auch umb Gotts willen bitt, E. C. G. werden mir also mein

gewissen seyner beschwerung gnediglich als ein Christlicher Churfürst und mein Gnedigster herr helfen entlastigen und mir ein gnedig antwort darauf geben.

Zum andern weiss E. C. G. ich auch nit lenger unterteniger meinung zuverhalden, das ich je lenger je mer beschwerung hab in diser unkeuschen keuschheit zubleiben, Und hab bey mir entschlossen, nit aus fürwitz sonder aus notturft meiner gewissen vnd meiner selen heyl mit Gottes hülff dem Unlust durch das heylwertig gotselig mittel des Eestandts, den Gott selbs für gut und tröstlich auffgesatzt und gebenedeyeth hat, zu entfliehen. Und wiewol ich mich zu vermuten hab das solchs mein fürnemen von vil leuten, die mer das urteyl der welt und menschen gesetz denn Gottes willen wort und gebet achten, allein für die fürwitz und leichtfertickeit wer geacht worden, so will doch mir von noten sein, wie auch Gott mir und menniglich geboten hat, unvergleichlich mer seins gebots nnd worts denn aller welt satzung, rede und meinung gewar zunemen.

Ich hab auch darauf mein gemüt, willen und meinung, in einer Stat unter E. C. G. auf armer leut kindt, ein junge arme arbeitsame junckfraw gestellt, die von menniglich ein gut lob vnd getzeugnus irer guten Zucht vnd tugent hat, gestellt. Dieweil es aber noch nit beschlossen, die sach des orts auch wol mocht abgeen, derhalb hab ich E. C. G. aus untertenickeit den ort und person nit vermelden wollen, unterteniglich umb Gottes willen bittend, wo es die weg erreicht, ich wer in oder ausserhalb E. C. G. Dienst, nach Gottes vnd E. C. G. gnedigem willen und gefallen, E. C. G. wollen als ein Christlicher Churfürst ir C. G. ditz mein fürnemen als ein Wesen Gottes wort gemess gnediglich gefallen lassen. Denn wiewol ich nit weiß wie lang sich ditz mein fürnemen noch ein weil vertziehen mocht, wo Gott mir mein leben vnd gesundt erstrecken würd, bevor wenn mir die berürte person werden mocht, so hab ichs doch keyns wegs E. C. G. lenger wissen zuverhalten, als nit allein meinem gnedigsten hern, sonder auch wol meinem Gnedigsten Vatter, domit nicht Jemants anders mir fürkomme vnd ich on E. C. G. vorwissen in dem nichts beschlüsse.

Demnach an E. C. G. mein untertenigst bitt umb Gottes willen ist, E. C. G. wollen bede ertzelte mein beschwerung und fürnemen gnediglich vermercken und mein Gnedigster Herr um Christus willen bleiben und mir ein gnedig antwort geben, mein betrübt gewissen domit als ein Christlicher mitleidsarmer Churfürst zutrösten und gedachter seyner beschwerung Gott zu eren und mir armen schweis zu heyl und selickeit helfen entladen. Wie ich mich denn diser und aller gnaden zu E. C. G. unterteniglich versehe, ungetzweifelt der Ewig Gott werd E. C. G., darumb ich auch billich so vil mir Gott gnad verleiteth mein leben lang bitten soll und will, widerumb trosten strecken vnd erhalten. So bin ichs mit meiner armen untertenickeit umb E. C. G. zuverdienen alltzeit schuldig und willig. Datum Freytags Catharine Anno Dni 1524.

E. C. G.

vnterteniger diener

G. Spalatinus.

LIX.

Spalatin an Veit Warbeck.

(1524.)

Ex Apogr. in Cod. Chartac. Biblioth. Goth. No. 26 Qu. Pag. 265.

Suo in domino fratri M. Vito Vuarbecco.

Gratia et pax! Quamquam abiturus hinc, mi cariss. frater Vite, nolebam tamen te tui amoris ergo celare, B. Hirsfeldium nuper mihi scripsisse, sese Sabbato divae Elisabethae nataliciis sacro exire ad socerum, habiturus nuptias cum Catharina Ernfridi ab Ende filia in arce Crimitschia fer. II postea proxime secuta, pridie quam nos hinc simul Aldenburgum proficisceremur. Deinde Lucas Cranachius mihi narravit, sibi Hirsfeldium huc eunti obviam factum dixisse, nuptias habuisse, et brevi huc venturum, ad principem. Deus igitur faxit, ut tanti amici nuptiae Deo sint gratae, ut certe ingratae esse non possunt ab eo institutae et consecratae. Reliqua deo volente reversus. Nunc vale et principem Franciscum cum suis meo nomine

dum redeo reverenter saluta et Deum pro nobis oro. Cursim fer. III Vigil S. Andreae MDXXIIII.

G. Spalatinus.

Eo audacia processi, ut principi nostro juniori pro responsione data sponte scripserim. Deus igitur bene vertat, qui vos omnes lusores, collusores diu servet incolumes.

LX.

Spalatin an Veit Warbeck.

(29. November 1524.)

(Cf. ep. Vigil St. Andreae et S. Cath. 1524 Sat.)

Ex Apogr. in Cod. Chartac. Biblioth. Goth. No. 26. Qu. pag. 266.

Gratia et pax. Mutavi, mi frater Vite, ut vides epistolam ad praepositum. Talis igitur, nisi dissuaseris, ad eum ibit facietque me certiorem quid tu putes. Volebam enim hominem admonere officii, adeo superstitiosum, ut in ceremoniis impiis totum ecclesiae statum ponat, fortassis nescio a quibus seductus. Bene vale.

G. Spalatinus.

LXI.

Spalatin an Heinrich von Bünau.

(29. November 1524.)

Ex Apographo in Cod. Chartac. Biblioth. Goth. No. 26. Qu. Pag. 267.

Ad novum Praepositum Aldenburgensem D. Heinrich a Bunaw ex Scolen.

Gratia et pax. Redii huc Aldenburgum, reverende D. Praeposite, non tam ob alia, quam ut reverentiam tuam adhuc semel convenirem, antequam princeps noster clementissimus Elector Saxoniae in Saxoniam rediret. Hoc autem potissimum erat, quod tecum agerem, ut nihil magis ageres, quam ut datus nobis praepositus, non ferres ceremonias verbo Dei contrarias, qualescunque et quantaecunque sint. Neque permittas te in

diversam sententiam pro illis tuendis ab ullis corrumpi mortalium, nam in rebus salutis libere agendum est, nullo vel amicorum vel consuetudinis vel praescriptionis, vel patrum vel totius etiam mundi respectu. Ibi dicendum est cum apostolis: Obedire oportet magis Deo quam hominibus. Et quum omnia non sint, possint abrogari et aboleri. Procedamus in nomine Domini, paulatim, donec templum nostrum nihil nisi Christum resonet. Scio multitudinem et magnitudinem cantuum eorumque partim longissimorum mire molestam multis ecclesiae hujus membris. Utinam igitur horae privatae porro relegarentur a. S. S. Martin. Praeterea quum ceremoniae sint corrigendae, videbit reverentia tua ex adjuncto libello, quem oro ut cum ipso remittat mihi, ubi statim acceperit, vel saltem mihi copiam mittat. Bene valeat reverentia tua in Christo memor christianae admonitionis optimi principis nostri et omnia sic agantur ut verbum et honor Dei et charitas proximi promoveatur. Haec enim vere, haec sola Christiani hominis vita est, ut haec scriberem benevolentia, imo et officium et debitum me impulerunt. Ergo non dubito, reverentiam tuam boni consulere curam.

Cursim Aldenburgi Vigil S. Andreae MDXXIIII.

G. Spalatinus.

LXII.

Spalatin an Konrad Gerhardi.

(1. Dezember 1524.)

(Cfr. ep. Vig. T. Andriae 1524 dat.)

Ex Apogr. in Cod. Chartac. Biblioth. Goth. No. 26. Qu. Pag. 272.

Conrado Gerhardi Decano Aldenburgensi.

Dei gratiam et pacem. Consentit Princeps clementissimus noster in electionem novi Praepositi nostri D. Henrici a Bunaw ex Scolen. Quod faustum Deoque gratum sit. Neque dubito sperare Principem sic electum sic acturum omnia, ut nihil potius habeat, quam honorem et verbum Dei et charitatem proximi. Quem scopum si sequitur, dabit operam, ut repurget templum divi Georgii istic tot abominacionibus inquinatum,

ut alteram Bethaven possis dicere. Quid habent quod recta ad Christum nos adducat? Haeret menti meae responsum tuum heri datum mihi esse; quae possint opponi bonis a me adductis contra ceremonias nostras. Itaque te obsecro ut quicquid habes copiarum pro tuendis istius de adiuventionibus humanis educas et mihi scribas. Nam si tales sunt, ut scriptura defendi poterint, tecum sentiam; si vero alienae a scriptura et verbo Dei non patiar pro mea paupertate Sathanam proferri Deo. Crede mihi, daemonium est meridianum quod multis jam seculis imposuit plerisque impositurum usque ad consumationem seculi, perituris omnibus. Hic igitur Christus salvator audiendus est. Qui sunt in Judaea, fugiant in montes. Remedium enim aliud contra hanc pestem animarum non invenias etiam omnia scrutatus. Bene vale mi reverende D. Decane et pro nobis ora et responde. Cursim fer. VI S. Catharinae MDXXIIII.

Ideo cum tua Reverentia reverende D. Decane tam ample ago, quod bene de te spero et quod cupiam doceri quibus scripturae locis nostra tueri possimus. Sed hic Deo patre tractare opus erit, recta heri dicebas. Tantum abest, ut obesse quam prodesse malim. Deus nos omnes luce veritatis suae illustret!

LXIII.

Verzeichnus was an Bischoff zu Merseburgk durch Herrn Hansen von Mingkwitz Ritter etc. sol geworben werden.

(Die Kladde ist von Spalatins Hand. Sie ist stark korrigiert und dann abgeschrieben.)

(1524.)

Erstlich sol im nach überantworttung des Credentzbrifs unser gnedigsten und gnedigen Hern freuntlich zuerbietung vermeldt und volgend dise meinung angezeigt werden.

Gnediger Herr, E. F. G. haben am nechsten dem Durchlauchtigsten hochgebornen Fürsten und Hern Hern Friderichen

Herzog zu Sachse und Churfurst und unserm gnedigsten Hrn geschriben und angezeigt, aus was ursachen E. G. bedacht, im gemeyn heymsuchung durch E. G. Bistumb persönlich anzustellen, und wess E. G. in solcher Irer Rayse hochgedachts unsers gnedigsten Hrn Fürstenthumb und stete des Orts, soweit E. G. Bistumb und Geistligkeit sich erstregkt, beruren und dorin übernächtig verharren und bleiben müsten, haben s. F. G. gebeten, unser gndgst. Hr wolt E. G. dartzu mit notturftigen gleit versehen, E. G. auch etlich Irer Churf. Gn. Rethe alsdann zuorden und byschicken, neben E. G. die auffrürisch, vermesslich oder unbedechtigen geistliche oder weltliche Edel oder unedel wider gemein Christl. gebrauch gehandelt und übertreten für E. G. und desselben unsers gnedgst. Hrn Rethe zu fordern, diejhenen die villeicht E. G. und unsers gdgst. Hrn gütliche meynung verachten mochten, von iren unbillichen Fürnemen und Irthumben mit Ernst abzuweisen und wie sich Inhalts Bebstl. und Kayr. gebotsbrieff derhalben ausgangen geburt zu straffen ꝛc.

Darauff hochgedachter unser gnedigster Herr E. G. wiederumb hat schreiben lassen. Weil E. G. suchung sr. Churf. G. Brüdern unsern gnedigen Hrn Hzog Johannsen zu Sachsen nit weniger denn sein Churf. gn. belangen thet, sa wolten S. Churf. g. solch E. G. schrifft an S. F. Gn. gelangen lassen, sich mit s. F. G. vereynigen und F. gn. mit eygner Botschafft antwort geben.

Weil denn Sr. Churf. und F. G. sich in dem vereinigt, haben Sr. Churf. u. F. G. mich anher abgefertigt, mit bevelh E. G. erstlich das schriftlich glait, so E. G. gebeten, zu überantwurten, welches ich also hiemit thue, und E. G. darbey weiter zuvermelden, das Ir Churf. und F. Gn. wol der zuversicht gewest weren, E. G. würden Irer Churf. u. F. G. vorigem bitten nach, so Ir Churf. und F. G. zu mermaln in schrifften und folgend auch durch Dr. Gregor Brücken Canzler und Hieronymus Rudlauff Secretarien seligen bei E. G. haben fürwenden lassen, mit solchem ansuchen verschont haben.

Wenn nu F. g. auf irem Fürnehmen beharren wollen, so ist Iren Churf. und F. Gn. nit entgegen, das E. G. als der Ordinari ein gemeine Heimsuchung thue, wünschen auch E. G. gottes

gnaden dartzu und das sie in disen Dingen nach eigenschafft, ordnung und gutwillickeit eines guten hirten nach irem gewissen auf gottes wort gericht, zu trost, heyl und seligkeit der armen menschen handle und das fürdern und thun, das dem heiligen Evangelio gemäss und der lieb gottes und des nächsten dinstlich sey. Dann ihren Churf. u. F. G. solt es ja nit lieb sein, das bey Iren Zeiten und bevor in Iren Fürstenthümern und Landen E. G. schreiben nach Irthumb und aufrur erwachsen und überhandt nemen, vil frumer menschen nit allein dardurch geergert, sondern auch vom Cristlichen gebrauch abgewandt und in Ferligkeit Irer selen gefurt solten werden. Dafur auch Ire Churf. und F. G. als die armen Sünder got nach verleyhung seiner gotl. gnaden wollen bitten, ungetzeyfelt der ewige Got werd die, so seinem hailigen lebendigen und ewigen Wort im glauben folgen nit in unchristliche Irtumb fellen. Denn es hat ja Christus selbs gesagt Joh. am achten: Wer mir folget, der wandelt nit in der Finsternus, sondern wird haben das Licht des Lebens.

Weyl dann Ire Churf. und F. G. sich bisher als die Leyen in dise sachen nit eingelassen, so will Iren Churf. und F. Gn. schwer fürfallen, wie E. G. selbs zuermessen, sich in das so E. G. gesucht und gebeten zubegeben. Aber nichts wenigers haben Ir Churf. und F. G. mir bevholen, das ich mit E. G. an die Ort als geyn Grym reiten soll, das ich mich auch also zuthun wil erboten haben.

Und weil E. G. sich kurtzlich hievor an (ohne) zuthun willen und wissen meines gndst und gn. Herrn underſtanden, die von Grym und Born zuverbannen, so wollen Ir Churf. und F. G. dise Sache E. G. itzigen Fürnhemens in E. G. gewissen und bedencken auch gestelt haben, u. Ir Churf. und F. G. zweyveln nit, E. G. werden in den sachen also handeln, wie E. G. mit gutem grunde gottlicher schrifft gegen got zuverantworten wissen. Wie den Ir Churf. und F. G. solchs hievor in Irer Gn. schrifften und sonst auch E. G. haben antzeigen lassen.

Würd nu der Bischoff sagen, er wolt sich versehen, Hr Hans von Minckwitz würd dermassen abgefertigt sein, das er neben im die aufrürischen, vermesslichen, unbedechtigen, geistlich oder weltlich,

edel oder unedel, so wider gemeynen Cristlichen gebrauch gehandelt, vor den Bischoff und Ine zufordern und von Irem unbillichen Furnemen mit Ernst abzuweisen und sie strafen.

Dagegen sol dem Bischoff anzuzeigen sein, er het gehort aus welchen ursachen mein Gnedigster und gn. Herr beschwerlich sich in dise sach zubegeben und warumb Ir Chf. u. F. G. ime solchs als dem Ordinari und Bischof heym und in sein gewissen stellen theten. Und ob er gleich dafür wolt achten, als solten die person, die er vermeint anzugeben, vom Adel und andern erfordert werden, hett er doch zu bedenken, wie dise Fordrung in solcher Eyl beschenn mocht. Wann er aber uns. Gbgst u. Gn. Herrn solchs zeitlich angezaigt und diejenen, so man erfordern sol, namhafftig gemacht hett, wolten Ir Churf. u. F. Gn. sich in demselben auch unverweisslich erzeigt haben. Wolt er aber dieselben aus krafft seines bischofl. Ambts erfordern und sie würden erscheinen, wolt er gern darbey sein und anhören, was er denselben fürhalten und mit In handeln wolt, und wir stellten in keinen zweivel, er würd als der Ordinari mit Inen wol dermassen zuhandeln wissen, domit sich niemant unbillicher beschwerung zubeklagen ursach hett.

Dan Irer Churf. u. F. G. will, gemüth und meynung, on rum zureden, ist nie anders gestanden, sol auch sovil inen got gnad verleihet hinfur nit anders stehen, denn was die Ere gottes, sterckung und ausbreitung seines heiligen worts und die lieb des nechsten belangt, treulich und sovil an Inen zufürdern.

Derhalben Irer Churf. und F. G. freuntlich Bitt ist, E. G. wollen diese zuentbietung nit anders den freuntlich vernemen. Das seind Ir Churf. u. F. G. umb. E. G. zubeschulden geneigt..

Das habe ich E. G. aus hochgenannter meiner gbst u. gd. Hern bevelh nit verhalten wollen.

5.

Die Methode der reformierten Dogmatik.

Von

Lic. Dr. J. Bohatec in Halle.

Es ist ein gewaltiges Programm, welches Kuyper dem von ihm hochgeschätzten Calvinismus — dieses Wort im wissenschaftlichen Sinne als Lebensrichtung und -prinzip genommen — stellt. Er soll zum Ausgangspunkt aller Zweige der Wissenschaft gemacht werden. Die Theologie, die Jurisprudenz, die sozialen Wissenschaften, die Philosophie, die Literatur, Linguistik, die Psychologie, die Ästhetik, ja auch die Medizin und die Naturwissenschaften müssen in allen ihren Prinzipien mit den Prinzipien des Calvinismus verglichen werden. Die „Biographie" und „Biologie" dieses wichtigen Faktors muß selbstverständlich gründlich erkannt werden [1]). Daß dabei die calvinistische Theologie nicht ausgeschlossen bleiben darf, ist evident. Eins ihrer Hauptgebiete, die Dogmatik, hat eben für die modernen geistigen Bewegungen, nicht bloß für die Theologie, eine ganz besondere Bedeutung. Hatte die reformierte Dogmatik für die gleichzeitigen geistigen Probleme immer ein scharfes Auge gehabt — davon zeugen namentlich ihre ganz unbekannt gebliebenen zahlreichen Abhandlungen aus der älteren Zeit, die unter dem Titel: „De origine errorum" erschienen sind —, so muß sie es für ihre Pflicht halten, sich mit den Problemen der Gegenwart näher zu befassen [2]). Es ist ihre

1) Es wäre nur zu begrüßen, wenn sich auch andere Wissenschaften an diesem Studium beteiligten; es ist ein erfreuliches Zeichen, daß z. B. M. Weber die soziologische Wissenschaft auf den Calvinismus hingewiesen hat.

2) Die Bedeutung ihrer Hauptlehre (Prädestinationslehre), um nur eins zu nennen, hat Kuyper mit zwei Worten kurz gekennzeichnet: Elektion — Selektion; ganz neuerdings hat Tröltsch (Chr. Welt 1907, S. 31) auf die verschiedenen Geistesrichtungen hingewiesen, die mit dem Prädestinationsgedanken wesensverwandt sind, wenn auch dessen anthropomorph-dogmatische Ausführung und der alte Name Prädestination fehlt. Es sind: die Rassenlehre,

große Aufgabe, nicht bloß das reiche, geschichtlich überkommene Material weiterzugeben, sondern auch dessen Grundprinzipien zu werten, in Auseinandersetzungen mit modernen Geistesströmungen zu verwerten und so für die lebendige Fortbildung der reformierten Theologie zu sorgen. Es ist klar, daß die Probleme und Stoffe der reformierten Dogmatik zunächst geschichtlich ihrem Wesen nach klar erfaßt und erkannt sein wollen, erst dann wird man bestimmen können, wo die Weiterbildung ansetzen darf, wenn nicht damit sofort eine Verbildung des Wesentlichen einschleichen soll.

Es könnte naheliegen, den zentralen Glaubensinhalt unter Zersprengung der alten Form mit modernen wissenschaftlichen Methoden darzustellen, wenn nicht in der genuinreformierten orthodoxen Dogmatik, ihrem Charakter gemäß, das Wesen mit der Methode verwachsen zu sein schiene, welch letzteres Schweizer [1]), Ebrard [2]) und neuerdings Em. Weber [3]) behauptet haben; von der Unklarheit ganz abgesehen, die in der Bestimmung des Prinzips der reformierten Dogmatik herrscht, — haben sich doch Gelehrte, wie Schweizer und Baur, von Schneckenburger sagen lassen müssen, daß sie ihre Methode ihrem Prinzip zuliebe konstruiert hätten!

Wenn Ebrard diesen Vorwurf noch dadurch verstärkt, daß er im Prinzip Schweizers, teilweise mit Recht, den Schleiermacherschen Pantheismus findet, so benutzte er selber die Foederaltheologie des Coccejus und Burmann als Grundlage seiner Weiterbildung der reformierten Dogmatik, da er in ihr Keime zur innerlichen Überwindung des Prädestinatianismus wahrnahm, die er nach Kräften weiter entwickeln wollte. Er glaubte daher auch ihre Methode im wesentlichen insoweit akzeptieren zu dürfen, als er,

---

der Darwinismus, die aristokratische Abneigung gegen die Sozialdemokratie, die ästhetisch-moralische Neigung zur Differenzierung, der rein psychologische und psycho-pathologische Determinismus usw. Tröltsch fügt mit Recht hinzu, daß nur eine Vertiefung und Belebung der religiösen Stimmung eintreten dürfe, um die Motive der Prädestinationslehre zu beleben.

1) „Glaubenslehre der evangelisch-ref. Kirche", 1844.

2) „Christl. Dogmatik", 1851, 52.

3) „Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodoxlutherische Dogmatik", 1908.

die Hauptaufgabe der Dogmatik in der wissenschaftlichen Darstellung der Synthese zwischen dem menschlichen Erlösungsbedürfnis und der göttlichen Erlösungstatsache sehend [1]), es unternahm, „erstlich in formeller Hinsicht in den Kapiteln, wo er die einzelnen Offenbarungs- und Erlösungstatsachen aus der Heiligen Schrift zu entwickeln hatte, diese Entwicklung historisch darzustellen". Sodann versuchte er in materieller Hinsicht, „die Grundidee des Coccejus, durch die derselbe dem Prädestinatianismus Widerstand leistete, d. h. die wahrhaft anthropologische Anschauung des Verhältnisses zu Gott, des foedus als eines solchen, wobei Gott es der Freiheit des Menschen überlassen hat, ob er sich in freiwilliger Unterwerfung als ein Empfangender gegen Gott verhalten oder in gezwungener Unterwerfung die Schöpfergewalt Gottes fühlen wolle — diese Anschauung in die Behandlung der Dogmatik und aller ihrer Teile einzuführen" [2]). Ebrard hat, wie wir schon im voraus bemerken und weiter ausführlich zeigen werden, durch diese keineswegs, wie er sagt, „aktenmäßig" erwiesene Tendenz zur Überwindung des Prädestinatianismus die Lebenskeime der reformierten Dogmatik erstickt und nicht eine Weiterbildung, sondern eine Umbildung des reformierten Wesens vollzogen [3]).

Die vorliegende Untersuchung will, indem sie zunächst ganz von der Frage nach dem Wesen und Prinzip der reformierten Dogmatik absieht, feststellen, welche Methoden von den Dogmatikern wirklich angewendet worden sind, ob und inwieweit ihnen die letzteren einen besonderen Wert beigelegt haben; erst dann kann die Frage entschieden werden, welche von den Methoden weitergebildet werden darf.

1.

In den reformierten Dogmatikern ist das Bewußtsein, daß sie den von ihnen behandelten dogmatischen Stoff organisch und methodisch zu gestalten hatten, nicht immer lebendig gewesen. Die

1) A. a. O., S. 101. 2) S. 103.

3) Von Heppe, Dogmatik der ref. Kirche, Elberfeld 1861, der auf eine Milderung des Prädestinatianismus hinzielte und ebenfalls die Offenbarungswahrheiten unter die Bundesidee subsumiert hatte, mag hier, da er bloß referieren will, abgesehen werden.

Institutio Calvins hat es mit ihrem fest begründeten ordo recte docendi nicht verhindern können, daß einige Theologen in der ältesten Zeit entweder bewußt, mit ganz ausdrücklicher Motivierung, jeder organischen Gestaltung, jeder, wie sie sagten, „Definitions- und Syllogismussucht“ widerstrebten und durch ihr freies Aneinanderreihen der einzelnen loci nicht nur jede innere organische Begründung fallen ließen, sondern auch unbewußt die loci salutares mit fremdartigem, nicht einmal der theologischen Hemisphäre angehörendem Gewächs überwucherten. So gesteht z. B. Chr. Pelargus [1]), die hergebrachte Einteilung Galens in methodus constitutiva, resolutiva et definitiva zu kennen; er könne sich aber, da er nicht die integritas locorum communium beabsichtige, für keine der genannten entscheiden und wähle lieber die in der Schrift sanktionierte, jeden locus durch Thesis und Antithesis analysierende einfache Behandlungsweise [2]).

Der Ungar St. Szegedinus faßt unter die drei Hauptteile seiner tabellarischen loci ein buntes Allerlei von dogmatischen und undogmatischen termini [3]) zusammen, die er auch loci nennt, so daß seine theologia „sincera“ nicht weniger als 334 loci bietet [4]). Die Sache wäre nun begreiflich, wenn Szegedin die einzelnen rein profanen Objekte in irgendeinen Zusammenhang mit den loci sacri gebracht hätte, wie es von Zwingli jun. in seiner aus verschiedenen Vorarbeiten Zwinglis und Bullingers zusammengestellten Synopsis locorum communium (Tig. 1594) geschehen ist.

Dieser Umstand läßt sich, falls hier nicht rein persönliche Ab-

1) „Idea locorum communium“, Frankfurt 1604, praef.

2) Diese Art hat später noch Nikolaus Gurtlerus in seinen „Institutiones theologicae“, Amsterdam 1694, beibehalten. — Daß der Widerspruch gegen die Methode Galens noch nicht direkt zur Aufhebung derselben führen muß, zeigt das Beispiel Pezels, der im Anschluß an den von ihm kommentierten Strigel die Melanchthonische „historica series“ beibehält.

3) In dem generellen locus de deo wird z. B. auch von Sakramenten und Ämtern, im locus de homine von der „lepra et leprosis, sepultura, cura et ornatus sepulturae, locus sepulturae“ gehandelt.

4) So unterscheiden sich seine „Theologiae sincerae loci communes“, Basel 1593, nicht wesentlich von Alsteds „Enchiridion locorum communium“, die in gewissem Sinne eine biblische Konkordanz sind.

neigung gegen jede systematische Behandlungsweise vorlag, wie bei Pelargus, oder man sich nicht bei der großen Unzahl der Methoden vor einer neuen scheute, nur daraus erklären, daß die loci communes nicht bloß als Lehrbücher für Studenten der Theologie herausgegeben wurden [1]), sondern auch eine Schatzkammer für diejenigen sein sollten, qui scholae pariter et ecclesiae praesunt [2]). Es genüge nicht, sagt Musculus, daß der concionator nur postillariter die Schriftstellen, und, falls er einen locus zu erklären hat, diesen confuse, indigeste et impertinenter behandle, sondern daß er ihn möglichst erschöpfe. So erklärt sich nun, daß der sonst so streng systematisch denkende und um die Christologie der Reformierten hochverdiente Musculus die einzelnen Eigenschaften und Werke Gottes zweimal behandelt. In der ersten Erörterung überwiegt mehr der thetische, in der zweiten der apologetische Gesichtspunkt; offenbar in der Absicht, seinen Leser dem Zwecke des Buches gemäß aufs genaueste zu orientieren.

Hierher gehören aber nicht die den loci parallel gehenden Problemata, die nach Altings Zeugnis zum ersten Male Bened. Aretius in Bern eingeführt hat [3]); sie beanspruchen nicht, ein System zu sein, und wollen ohne prunkhafte Methode die einzelnen strittigen oder unklaren loci auslegen, resp. verteidigen.

Die Sache wurde allerdings anders, als man die Glaubenslehre als ein corpus integrum, ein System, zu behandeln sich anschickte und dazu die Mittel der kursierenden wissenschaftlichen Methode zu gebrauchen sich genötigt sah, oder, mehr oder weniger spontan, ohne sich von vornherein formelle methodische Fesseln anzulegen, die ganze Abhandlung um einen leitenden Begriff zu gruppieren suchte [4]). So sehen wir denn die Dogmatiker zwei

1) Für diese wurden nur methodische Kompendien verfaßt. Daher begegnet uns fast in jeder praefatio die Versicherung des Autors, er werde bestrebt sein, eine die memoria unterstützende Darlegung zu bieten, so namentlich bei Alting und Sohnius.

2) Musculus, Loci communes Amst. 1499, praef.

3) Gegen Schneckenburger, Theol. Jahrbücher, 1848, S. 76.

4) Für die Notwendigkeit der Methode werden folgende Gründe angegeben: 1) deus auctor methodi, 2) die Theologie ist ein Komplex homogener Dogmen,

hergebrachte Methoden, die synthetische und die analytische, anwenden [1]).

2.

Die Ansicht, daß auch die analytische Methode in der reformierten Dogmatik hinreichend gepflegt wurde, hat sich nur allmählich Bahn gebrochen. Gegen Schweizer, der in der reformierten Dogmatik wesentlich die synthetische, deduzierende Methode entwickelt findet, trat Schneckenburger [2]) mit der Behauptung auf, seit dem Erscheinen des Heidelberger Katechismus habe sich die dogmatische Hauptarbeit der reformierten Kirche fast ein Jahrhundert lang auf Behandlungen und Explikationen dieses Lehrbuchs bezogen. Hat Ebrard diese Bemerkung Schneckenburgers mit großer Emphase gegen Schweizer ins Feld geführt, so macht Weber in seiner oben genannten scharfsinnigen Schrift auf die andern schon von Calovius und Heppe als Analytiker angeführten Theologen (Boquinus, Olevian, Trelcatius, Bucanus, L. Crocius) aufmerksam, wobei er aber bemerken muß, daß Calov schwerlich unrecht hat, wenn er in der reformierten Theologie nirgends die analytische Methode wirklich durchgeführt findet [3]).

---

3) der mit Gedächtnis anzueignende Stoff muß klar sein, 4) man muß damit den Anabaptisten, Enthusiasten und Fanatikern entgegentreten. Sohnius, Opera I, S. 90ff.; Mastricht, Theol. theoretico-practica, S. 4. 5.

1) Wegen seiner Kuriosität sei hier noch ein aus dem Widerwillen gegen die aristotelische und philosophische Methodologie erstandener Versuch einer „biblischen" Methode angeführt. Er ist von einem holländischen Anonymus entworfen unter dem Titel: „Prodromus corporis theologiae, quo tota fidei ac morum doctrina, historia item et prophetia, methodo pariter ac verbis sacris, secundum rerum V. T. illisque respondentium N. Seriem multifariam asseruntur", Hagae 1612. Der Verfasser findet, daß die alttestamentlichen Schriftsteller analytisch, die neutestamentlichen aber synthetisch verfahren, und will eine den beiden Testamenten gemeinsame, deren Aussagen versöhnende „mystische" Methode kreieren: diese sei die „methodus Mosaica", mittels deren er die an den einzelnen Schöpfungstagen geschehenen Taten mystisch deutet und mit den „korrespondierenden", die mysteria entfaltenden neutestamentlichen vergleichen und so den athei die Konzinnität der göttlichen Offenbarung beweisen will.

2) „Stud. u. Krit." 1847, S. 963ff. „Theol. Jahrb.", 1848, S. 76.

3) S. 42.

Was zunächst Schneckenburgers Behauptung betrifft, so ist sie in dem von Ebrard verstandenen Sinne, daß eine ganze Reihe dogmatischer Kommentare über den Heidelberger Katechismus eine große wissenschaftliche Bedeutung haben, für die Dogmatik, die theologia didactica, so lange bedeutungslos, bis man nachweist, daß es Glaubenslehren gab, die das System nach der Methode des Heidelberger Katechismus selbständig verarbeitet haben. Denn, mögen sich auch in den wirklich schätzenswerten Kommentaren manchmal auch rein spekulative Abschnitte finden [1]), sie bereichern nur den Inhalt und äußern sich keineswegs über die Form; sie sind eben ausführende Kommentare und keine Systeme. Das bestätigen uns die Dogmatiker, welche neben den Kommentaren zum Heidelberger Katechismus auch selbständige Lehrbücher verfaßt haben; in ihren Kommentaren treten sie oft warm für die analytische Methode des Katechismus ein [2]) und befolgen dennoch in ihren loci die synthetische Methode.

Da denkt man zunächst an die Verfasser des Heidelberger selbst. Haben sie auf ihre dogmatischen Werke auch die analytische Methode angewendet? Für Olevian gibt das Weber unumwunden zu [3]), Ursin zeige aber in seinen Explicationes cat. Palat. nicht das mindeste Bewußtsein von der Besonderheit der analytischen Methode des Katechismus, was auch aus seiner Neigung zur Zweiteilung: lex et evangelium erhelle. Ursins Zweiteilung in lex und evangelium hat jedoch mit der von ihm angewandten Methode nichts zu tun [4]). Wie bei Melanchthon, so

1) So bei dem Cartesianer H. Groenewegen, Erklärungen über den Heidelberger Katechismus oder Hauptstücke der christlichen Gottgelehrtheit, Bremen 1692; Momma, Meditationes in catechesin Heidelbergensem, Lugd. Bat. 1684.

2) Alting, Opera III, S. 7.

3) S. 23.

4) Daß lex und evangelium für eine „logica methodus“ nicht ausreichen, fühlt schon Martinius, Methodus ss. theol. 191; denn: ubi docebitur de deo? Lex de eo docet; docet de eo evangelium. ... Et naturae ordo jubet, ut prius noris eum, cui ferendae legis sit potestas et autoritas plena, quam ut de lege audias. Diese Einteilung passe mehr für die popularis institutio.

bieten auch bei Ursin die Zentralbegriffe lex et evangelium gleichsam den inneren Einteilungsgrund; auf sie ist ja der ganze innere Prozeß bezogen. Äußerlich geht Ursin korrekt analytisch vor. Den Abschnitt über den scopus doctrinae schließt er ab: „Quoniam illa vera, firma atque unica fidelium consolatio scopus est totius doctrinae Christianae: et quoniam ad illam consolationem haec tria necessario requiruntur, miseriae scilicet hominis, liberationis et gratitudinis consideratio: constat haec tria praecipuas esse doctrinae christianae partes. Proinde de iis ordine deinceps agemus [1]."

Sonst hat meines Wissens nur Christ. Schotanus in Franeker den Stoff des Katechismus mit Hilfe der definitiones, divisiones, argumenta, canones und porismata der medulla theologiae des Amesius in ein System umzuwandeln versucht [2], in welchem die Gliederung und die analytische Methode des Katechismus beibehalten blieben, und ein Kompendium verfaßt, welches mit großem Geschick und gelehrtem Apparat zunächst nur positiv [3]) die einzelnen Begriffe in wohlgeordneten Abschnitten entwickelt.

Unter direktem Einfluß der klassisch ausgebildeten neuscholastischen Methode stehen Keckermann, der die letztere von Zabarella übernommen und als erster in die Theologie eingeführt hat, Trelcatius und Crocius [4]). Der letztere bleibt dem lutherischen System am nächsten, da er von Calixt abhängig ist, wenn auch Weber wohl nicht leugnen wird, daß Crocius in der Bestimmung des subjectum (civis regni Dei [5])) der Heidelberger Tradition (Olevian!) treu geblieben ist. Die beiden ersteren haben den Grundgedanken der analytischen Methode, der ihr wesentlich den Sinn gibt, nach Weber verkannt. Trelcatius glaube der analytischen Methode ihr Recht werden zu lassen, wenn er in den einzelnen loci den Stoff analytisch im alten Sinne wie Flacius und Pezel

1) Doctrinae christ. compendium, Genev. 1589, S. 14.

2) Partitiones theologicae seu ars Ursino-Amesiana.

3) Er beabsichtigte, auf dieser Grundlage auch die sententiae patrum und die Polemik, namentlich mit den Juden, hineinzuarbeiten.

4) Weber a. a. O., S. 41 ff.

5) Syntagma s. theologiae, Brem. 1636, S. 407.

erhebt. Er befolge mit Bewußtsein die synthetische Methode, obwohl er in der Begründung seiner Einteilung den Eindruck eines korrekten Analytikers mache. Das Subjekt sei bei ihm nicht der homo peccator, sondern der Mensch in seinen verschiedenen status. Bei Keckermann gehe das Verständnis der religiösen Praxis über das moralisierende seiner Konfessionsverwandten nicht hinaus.

Würde es sich hier bloß um einen Unterschied zweier scholastischer Spielereien handeln, so wäre diese Erscheinung ziemlich indifferent. Weber geht aber tiefer; er fragt nach dem inneren Werte dieser Methode, nach der Ursache, warum die reformierte Theologie sich so kalt zu der analytischen Methode gestellt hat, und findet dafür Antworten, die die Wurzeln des reformierten Wesens treffen. Er argumentiert, kurz gesagt, folgendermaßen: Die analytische Methode ist Methode der praktischen Wissenschaften; die Reformierten haben die analytische Methode nicht kultiviert, weil sie die Theologie meistens nicht als eine praktische Wissenschaft definiert haben. Haben sie es auch getan, so sei ihr Verständnis der Praxis nicht das richtige gewesen, wie auch der Glaube bei ihnen nicht die praktisch-religiöse Lebensfunktion sei, sondern, intellektualistisch-moralistisch gefärbt, eher in die Nähe des arminianischen Verständnisses gerückt werden müsse.

Wie haben nun die Reformierten die theol. practica definiert [1])?

Im weiten Sinne ist die ganze Theologie praktisch. Sie ist nicht kontemplativ, nicht spekulativ; ihr Ziel ist die Ehres Gottes und das ewige Heil des Leibes und der Seele, was alles principaliter praktisch ist [2]). Es handelt sich in ihr nicht um eine bloße Erkenntnis, vielmehr haben die Glaubensobjekte, die scheinbar nicht auf ein πρακτόν τι hinauskommen (Deus est trinus etc.),

1) Das Verzeichnis der den praktischen Charakter der Theologie vertretenden Theologen bei Weber ist unvollständig. Es fehlen: M. Leydecker, Veritas euangelica, 1689, I, S. 32; Burmann, Synopsis theol. Coccejus, Summa theol., 1655, S. 3. J. Marckius, Christ. theol. medulla, 1742, S. 8 (potius practica). Heidanus, Corpus theol., 1686, S. 7.

2) Wendelin, Christ. theol., S. 3 ff.

ihre Beziehung zu dem finis ultimus (ut Deum colamus, glorificemur), zu welchem eben die cognitio nur ein Mittel ist. Insbesondere für die Glaubenslehre ist zu betonen, daß es sich nicht um die contemplatio Gottes als eines ens metaphysicum handelt, sondern eines Objekts des Glaubens, Liebens und Hoffens, um, wie sich Heidanus äußert, einen Deum foederatum, qualiter illum cognoscere nostra interest. Neque simpliciter ut Deum, sed ut Deum nostrum. Mastricht [1]: necessum est, persuasi simus, 1. Deum esse, 2. Talem esse, qui sibi et nobis perfecte sufficiat [2].

Danach gestaltet sich auch der Glaubensbegriff. Zwar ist bei den orthodoxen Dogmatikern das Wesen des Glaubens (fidei cardo) nicht in den affectus, in das cor gelegt; die fiducia tritt oft bei ihnen als actus concomitans oder sequens der notitia hinzu, oft hängt sie recht locker durch den Begriff des assensus mit ihr zusammen (Melchior). Der praktisch-fiduziale Charakter schwindet aber nie [3]; es ist bezeichnend, daß der Scholastiker Maccovius die Melanchthonische Definition des Glaubens beibehält (Loci comm. 1658, S. 686).

---

1) Theol. theoretico-practica, S. 123.

2) Mit der skotistischen Begründung der theologia practica waren sie nicht einverstanden. Vgl. Heidan, S. 6.

3) Weber hebt besonders den ausschließlich intellektualistisch-spekulativen Zug im Glaubensbegriff des Amesius hervor. Amesius sagt aber ganz ausdrücklich, daß der Glaube ein actus totius hominis ist, quae actui intellectus nullo modo conveniunt (S. 5). Fides ista, qua credimus non tantum Deum, aut Deo, sed in Deum, est vera ac propria fiducia. Fiducia prout respicit Deum in praesentia se offerentem, est ipsa fides. Es sei unrichtig, daß der Glaube teils im Intellekt, teils im Willen liege, quia est una et simplex virtus et actus elicit homogenios non partim scientiae et partim affectuum (S. 9). Credere ist inhaerere Deo, inniti Deo, acquiescere in Deo tamquam in vita ac salute nostra omnisufficiente (S. 8, bes. S. 9, cap. III, Abs. 22: particularem istam certificationem intellectus in quibusdam deesse ad tempus, qui tamen fidem veram in cordibus suis habent interim latentem). — Si vero a voluntate pendeat fides, necesse est ut primum principium fidei sit in voluntate (S. 235). Wenn sich Weber auf die Definition des Amesius beruft, wonach die fides divina die per-

Im engeren Sinne verstehen die Reformierten unter der theol. practica die theol. moralis einerseits und die praktische Theologie in unserem Sinne[1]) anderseits. Ihre praxis ist in der Tat „moralisierend". Sie geben uns dafür gute Gründe an[2]).

Es war zunächst das Bewußtsein der Wichtigkeit der theologischen Ethik. Amesius und batavische Theologen überhaupt — mit Ausnahme vielleicht Heereboords[3]) — haben es unangenehm empfunden, daß Keckermann die Ethik von der Theologie geschieden hat als eine Disziplin, die im Unterschiede von der Glaubenslehre nur mit einem relativum bonum zu tun habe. Amesius zeigt in seiner Technometria[4]), daß die Ethik sowohl ihrem Zwecke als auch ihrem Subjekt und Objekt nach christlich sei und darum mit der Theologie verbunden werden müsse. Ferner sind durch die socinianischen und arminianischen Gegner[5]) wegen ihrer bloßen Be-

---

fectio intellectualis ist, so vergißt er, daß Amesius, hier offenbar mit Maccovius polemisierend, in diesem Zusammenhang nur den Autoritätsglauben im Auge hat, der nur unter der Kategorie des verum und falsum zu betrachten ist; Amesius begrenzt dies ganz ausdrücklich S. 372: fides de qua agitur in ipsa thesi ... collocatur in intellectu.

1) Vgl. Achelis, Die Entstehung der „Prakt. Theol." in „Stud. u. Krit." 1892, S. 27 ff.

2) Vgl. Mastricht a. a. O., praef. Leydecker l. c., S. 38. Boetius, Disp. sel. III, 4.

3) Exercitationes ethicae, Amst. 1655, S. 3.

4) Philosophemata, Amst. 1651, S. 28 ff.

5) Durch den socinianischen und arminianischen Gegensatz wurde auch die häufige Nebeneinanderstellung der fides und oboedientia veranlaßt (Braun, Doctrina foederum, Amst. 1688, S. 6). Man darf sie daher nicht, wie Weber es tut, in die unmittelbare Nähe der arminianischen Anschauung rücken, wonach die Heilstaten Gottes am Gläubigen nur als zum Pflichtleben antreibende promissa sind. Die formelle Analogie mag hier sein; aus ihr darf aber keineswegs die Mangelhaftigkeit des evangelischen Verständnisses des Glaubens bei den Reformierten deduziert werden. Für die Arminianer ist sowohl der Glaube als auch die oboedientia ein opus; wie gut evangelisch man unter den reform. scholastischen Moralisten über das Verhältnis der fides zur oboedientia als der Betätigung des Glaubens dachte, darüber vergleiche man die interessante Polemik des Voetianers Cloppenburg (Theol. opera I, S. 600 ff.) gegen den Arminianer Poppius, und Boetius, Disput. sel. III, 502. Ebenfalls ist auf die dem Verhältnis: fides et oboedientia

tonung der philosophischen Moral (mera moralia) verschiedene corruptiones der Kirche zugeführt worden, die nur durch die Pflege der vera praxis, welcher auch die Spekulation dienstbar gemacht werden muß, als auch mit Hilfe der sich darauf beziehenden Doktrin abgeschafft werden können. Schließlich hatten die durch die cartesianische Philosophie in die Kirche eingedrungenen meistens theoretischen Kontroversen in den dadurch verbitterten Theologen die Sehnsucht hervorgerufen, der vernachlässigten Disziplin wieder zur Blüte zu verhelfen.

Behält man diesen geschichtlichen Hintergrund im Auge, wird man vielleicht trotz eines gewissen Widerwillens gegen das minutiöse kasuistisch-methodische Trachten nach den Erkennungszeichen (Semiotik) des Glaubens [1]) für diese reformierte „moralisierende Praxis" [2]) ein Verständnis haben. Wenn die lutherischen Dogmatiker von diesem Studium bonorum operum (πρᾶξις εὐσεβείας) die Praxis des Glaubens, die fiducialis meriti Christi et promissionum evangelicarum apprehensio unterschieden, so war die letztere auch den Reformierten nicht fremd [3]). Daß sie aber für die spezielle, als die functio theologorum propria gedeutete, praxis fidei, welche sogar als finis theologiae proklamiert wurde, nicht viel Sinn hatten, ist wohl zeitgeschichtlich bedingt gewesen. Wie jeder usus führte auch diese praxis fidei in der lutherischen Kirche zum abusus, der dann die beiden Schwesterkirchen voneinander schied. Der gesteigerte, von Heßhus und Strähle ausgebildete Amtsbegriff, der noch bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts in

---

(observantia) entsprechende Bezeichnung der Theologie als „theoretico-practica" kein besonderer Nachdruck zu legen; denn ein sie gebrauchender Schüler des Amesius, Mastricht, fühlt ganz deutlich deren Unangemessenheit: Quin et negamus esse theoretico-practicam, proprie et in se, quamvis ex modo tractandi ita eam insigniverimus: sed practicam dicimus et ἐξοχως practicam. ... Quid si autem dicamus esse theoretico-practicam? Dixerimus ea ratione, per apertam contradictionem idem subsistere sua natura in nuda theoria, et etiam sua natura vergere ad praxin, l. c.. S. 27.

1) Voetius l. c. II, 503 ff.

2) Gegen diese Bezeichnung wehrt sich allerdings Leydecker: vera praxis non ethica, sed evangelica, l. c. 38; gemeint ist offenbar die philosophische Ethik.

3) Vgl. S. 280, 281.

Joh. Fecht in Rostock u. a. seine Verteidiger fand, hat es verschuldet, daß man von einer tyrannis des Predigtamtes, des akademischen Katheders, der Theologie und des Konsistoriums sprach, der gegenüber die Gemeinde nur die „gloria oboedientiae" besaß. Den Reformierten erschien er als ein Rückfall ins Katholische.

Es bleibt noch der Vorwurf Webers zu besprechen, als ob die Reformierten in ihren Ausführungen nicht an den subjektiven gegenwärtigen Stand des Menschen anknüpfen, sondern ein mit dem Heilsglauben nicht direkt zusammenhängendes Bild des Urmenschen und seine ewige schöpfungsmäßige Bestimmung zum beherrschenden Gesichtspunkt erhoben haben. Weber denkt dabei namentlich an Trelcatius und Boquin [1]). Ganz konsequent muß man dann allerdings diesen Vorwurf auch gegen die lutherischen Dogmatiker erheben. Quenstedt [2]) erörtert nicht bloß unter dem „finis" die schöpfungsmäßige Beschaffenheit des Menschen, sondern auch in dem zweiten von dem Subjekt handelnden Teil weist er direkt auf seinen vorsündlichen Zustand hin [3]). Im allgemeinen legen die Reformierten dem Urstand keinen besonderen Wert bei, da er ihnen nur die erste Etappe bildet zu der durch Christum uns erschlossenen, in dem Stand der Gnade sich entfaltenden neukreatürlichen Herrlichkeit [4]). Das Werk des Trelcatius, namentlich seine partes ἀνασκευαστικαί, ist gegen Bellarmin gerichtet, der die veritas naturae et qualitas ejus durch die gratia gratum faciens aufgehoben und den habitus gratiae nicht der Art, sondern der Natur nach von der justitia originalis unterschieden denkt. Da es Trelcatius sehr darauf ankommt, das wahre Wesen der Natur zu ergründen, beschreibt er die verschiedenen status, sie miteinander vergleichend. — Die Bestimmung der imago Dei bei Boquin verliert ihren wohl schöpfungsmäßigen Charakter, wenn wir erwägen, daß die mit ihr gegebene communio wiederhergestellt ist in der persönlichen, mystischen copulatio, societas mit

---

1) S. 42, 71. 2) Theol. didact. polem. I, 511 ff.; II, 1 ff.

3) Wobei fünf status erörtert werden!

4) Heydecker a. O., S. 46; van der Waeyen, Summa theol., S. 143.

dem Mittler Christus, daß sie schon in der seligen Heilsgegenwart genossen wird, der vollkommenen Fülle allerdings harrend [1]).

Auf diese Weise kann den reformierten Dogmatikern nur der eine Vorwurf nicht erspart werden, daß sie das Axiom von dem Zusammenhang der analytischen Methode mit der praktischen Theologie nicht beherzigt haben. Tatsächlich sind auch die für den praktischen Charakter der Theologie eintretenden Dogmatiker [2]) synthetisch verfahren [3]). Wir dürfen aber nicht subtiler sein als sie es waren und sie wegen der Nichtbeachtung dieses Axioms zur Rechenschaft ziehen, da sie sich an dem Wesen nicht vergriffen haben. Daß auch die rein analytische Methode vor dem Intellektualismus, namentlich in der Gotteslehre, nicht schützt, muß Weber selbst zugeben. Und wiederum: Ein ausgesprochener Synthetiker kann, wie ein Analytiker, als subiectum theologiae den homo peccator bezeichnen [4]). Man darf eben die Methode nicht ausbeuten und ausdeuten. Es kann das Wesen in seinen Wirkungen und Ergebnissen gemeinsam sein und doch das zufällige Sosein der Form, die Ausprägung wechseln, sich auf mannigfachen Stufen, Hilfswegen, vielleicht auch methodischen Neben-, Irr- und Umwegen, bewegen. Daher haben die reformierten Analytiker bei fester Überzeugung von der alleinigen Vortrefflichkeit ihrer Methode doch andere nicht verurteilt [5]).

Die Richtigkeit des eben Dargestellten wird sich uns auch bei

1) Boquin, Exegesis divinae atque humanae κοινωνίας, S. 166 bis 179, vgl. S. 9—14.

2) S. 10.

3) Heydecker l. c., S. 38 muß gegen die Arminianer und Sozinianer bemerken, daß in der reform. Theologie die echt praktische, analytische Methode in den libri πρακτικώτατοι fruchtbar gemacht wird, fügt aber hinzu: theoreticam tamen methodum ordinario sequimur, praesertim quando cum Adversariis agimus, vel ubi demonstramus ex principiis per certas et connexas conclusiones, nostras veritates.

4) So z. B. Waeyen l. c., S. 56.

5) Keckermann (Syst. theol. 213, 214): Veram et rectam partitionem non posse esse nisi unicam — aber auch: non reprehendo theologiae partitiones ab aliis doctissimis viris usurpatas. Crocius (a. a. O. 268: „nihil cuiquam detrahentes"). Er zitiert (269) das Wort Augustins: Theologiam potius exigere firmamenta quam ornamenta.

zwei nicht unter dem Einfluß der klassischen Methode stehenden Analytikern erweisen.

Schweizer hat Calvin zu den Synthetikern gerechnet, weil er sich zu äußerlich an die Einteilung der institutio hielt. Und Weber, der weiß, daß sich Trelcatius auf Calvin als Analytiker berufen hat, und überzeugt ist, daß sich die Wahrheit der analytischen Methode irgendwie auch bei synthetischem Verfahren geltend machen muß, hat mit Unrecht bei seinem Suchen nach dem Ursprung der analytischen Methode erst beim Heidelberger Katechismus eingesetzt. Den finis gibt Calvin schon in den bekannten ersten Worten seiner Institutio von 1559 an: tota fere sapientiae nostrae summa, quae vera demum ac solida sapientia censeri debeat duabus partibus constat, Dei cognitione et nostri; und noch deutlicher I, cap. 3, 3: si ea conditione nati sunt omnes ac vivunt ut Deum cognoscant, Dei autem notitia nisi huc usque processerit, fluxa est ac evanida: eos omnes a creationis suae lege degenerare palam est, qui non ad hunc scopum universas suae vitae cogitationes actionesque destinant [1]). Dieser Zweck muß irgendwie allen Menschen bekannt sein; darum entwickelt Calvin in den ersten Kapiteln die, wenn man sie bei ihm so nennen will, theologia naturalis. Als Subjekt der Theologie tritt ebenfalls im ersten Kapitel der Mensch, wie er dasteht, mit seinem mundus miseriarum, dem Bewußtsein seiner ignorantia, vanitas, inopia, infirmitas, pravitas et corruptio. Zu der wahren Gotteserkenntnis führt ihn der menschgewordene Gottessohn, dessen bona und gratia ihm der heilige Geist, erleuchtend und wiedergebärend, innerlich appliziert und durch die externa media von neuem verbürgt. Was diese Methode auszeichnet, ist 1) ihre praktisch-subjektive Anknüpfung, und 2) ihre christologische Färbung. Die erstere äußert sich in der Scheu vor jeder frigida speculatio über Gott, welcher die vera notitia gegenübergestellt wird: quod de eo (Deo) scire nostra refert; quid iuvat Deum cognoscere, quocum nihil sit nobis negotii. Die cognitio dei et sui sind Korrelatbegriffe; der erhabene Gott, der sich nicht entthronen und zu einem Postu-

1) Vgl. auch Frage 7 des 2. Genfer Katech.

late machen läßt, und der von ihm abhängige, ihm unentrinnbare, als Mittel seinen Zwecken dienende und doch in Kindesverhältnis zu ihm stehende Mensch gehören zusammen. In dem Abschnitt de deo creatore wird auch die Darlegung der Schöpfung des Menschen und seines Charakters, abgesehen von der Sünde und Erlösung, in dem Abschnitt de deo redemptore die des heilsbedürftigen Menschen vorangestellt. Es ist daher der Vorwurf, der Calvin schon von Calov [1]) und anderen gemacht worden ist, er ignoriere den anthropologischen Standpunkt, unbegründet. — Sind bei Calvin alle metaphysischen Hilfslinien der Gotteserkenntnis beseitigt, so legt er um so mehr auf die cognitio dei in Christo [2]), auf die Erkenntnis Gottes als unseres Vaters, Nachdruck, so sehr, daß der Abschnitt erst von dem christlichen, soteriologischen Gesichtspunkt beherrscht und verständlich [3]) wird.

Eine eigentümliche Färbung hat die analytische Methode in der cartesianischen Theologie erhalten. Sie ist selbstverständlich ein wenn auch vorübergehender Versuch, die mathematische Universalmethode des Cartesius auf dem theologischen Gebiete zu erproben. Ein furchtlos und scharf spürender, scheidender, klarer Leidener Theologe, Chr. Wittich, wollte mittels ihrer alle dialektischen Einbildungen, durch welche unsinnliche Wahrheit getrübt, entstellt, verzerrt wird, auflösen. So hat er es unternommen, die synthetisch verfahrende Ethik Spinozas zu widerlegen [4]) und positiv, induktiv und intuitiv den ontologischen Gottesbeweis zu liefern. Auf den Meditationen seines Meisters weiterbauend, ist er nicht bloß, wie Cartesius, zu der letzten Bestimmung Gottes als des absolut wahren und wahrhaftigen gelangt, sondern hat, indem er einerseits mit Besonnenheit seine

---

1) Syst. loc. theol. II, 12.

2) Corp. Ref. 65, 402, Inst. 1559, III, 2, 16, 22, 36 und öfter.

3) Vgl. G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita, Bd. II, S. 200, gegen E. W. Mayer. Ich füge noch hinzu: der wahren göttlichen Providenz können sich nur die Gläubigen, die die gratia gekostet haben, erfreuen (I, 16, 1).

4) Antispinoza, sive examen ethices Benedicti de Spinoza et commentarius de Deo et eius attributis, Amst. 1690.

kirchliche Position manchen bedenklichen Bestimmungen seines Meisters (Indifferenz des Willens) gegenüber wahrte, anderseits auf den dubitativen Charakter der Methode allzu großen Wert legte, fast alle in der Pneumatologie erörterten Eigenschaften Gottes deduziert. In seiner Methodologie ist Wittich allerdings nicht direkt von Cartesius abhängig, wie überhaupt die cartesianischen Gedanken in die reformierte Theologie, namentlich später, nicht unmittelbar hineinströmten. Die Tatsache, daß Cartesius in seinem System nicht einfach mit der Scholastik gebrochen, sondern vieles aus ihr übernommen hatte [1]), hat ganz natürlich zu dem Versuche geführt, nicht nur einzelne Begriffe und Gedankengruppen, sondern ganze Systeme und Disziplinen der alten Scholastik durch die neuen Gedanken zu befruchten, zu ändern, umzugestalten, ja geradezu mit ihnen zu konfundieren [2]). Freudenthal [3]) sieht in dem Utrechter Heereboord, dem Schüler und Verehrer Descartes' und Anhänger des Ramus, den Hauptrepräsentanten dieser wiedergeborenen Scholastik. Heereboord hat zwar die scholastische Naturphilosophie den Gedanken seines Lehrers zu akkommodieren versucht [4]), auch in seiner Logik findet sich mehr oder minder ramistisch [5]) gefärbtes, tastendes Suchen nach neuen Bahnen: eine klare Synthese hat er aber nicht erreicht. Es ist Clauberg, dem an der Scholastik und Baco geschulten cartesianischen Philosophen gelungen. Schon der Titel seiner Logik ist bezeichnend: Logica vetus et nova, quadripartita [6]). Hier sollen Aristoteles, Baco und Cartesius versöhnt werden [7]). Da Wittich von dieser Logik abhängig ist, so soll sie hier nur ganz kurz nach ihrer Be-

1) Vgl. Hertling, Descartes' Beziehungen zur Scholastik, Sitzungsberichte d. phil. Klasse d. bayr. Akademie 1897, 2, 1899, 1.

2) Der Verfasser dieser Zeilen will demnächst diesen interessanten Prozeß beleuchten in der Schrift: „Der Cartesianismus in der reformierten Dogmatik.“

3) „Spinoza und die Scholastik“ in „Phil. Aufsätze E. Zeller gewidmet“, S. 92.

4) Philosophia naturalis, Amstd. 1665.

5) Meletemata phil. 28. 6) Amst. 1654.

7) „Utriusque generis doctrinas coniugio quodam admirabili sic studui sociare, ut et vetera multa hic essent, quae hodie multis videntur nova, et nova essent, quae vetera.“

deutung, soweit es zur Beleuchtung der Methode nötig ist, skizziert werden.

Ihr Kennzeichen ist die psychologische Grundlage: logica mentem humanam in rebus percipiendis, indicandis memoriaque retinendis dirigens. Clauberg vermißt in den bisherigen Logiken, die doch eine ars sein sollen, die Auseinandersetzungen über die attentio paranda, die memoria firmanda, diligentia excitanda, perceptio clare distincteque reddenda). In der mit diesen Begriffen arbeitenden Logik muß allerdings die Methode das nächste Ziel haben, eine clara und distincta perceptio, aus der sich erst dann das rechte Urteil ergibt, zu erreichen. Die Methode, die ihrer Art nach synthetisch oder analytisch ist (S. 53), gibt den Modus an, wie die Erkenntnisobjekte zu zergliedern und aneinanderzureihen sind. Die letztere schreitet von den particularia zu den universalia, die erstere umgekehrt. Wittich konnte, da es ihm zunächst um die Widerlegung der Ethik Spinozas zu tun war, die bekanntlich mit den universalia anhebt, natürlich nur die analytische, die er auch demonstrativa nennt, in Anwendung bringen. Sie habe ja einen unbestreitbaren Vorzug vor der synthetischen [1]): Methodus Analytica nihil assumit, quod quovis modo sit obscurum, sed ex iis, quae per se sunt clara, ad alia, quae obscura sunt, progreditur, atque ita illa ipsa ex claris notionibus elucidat et non minus perspicua menti reddit, quam ea, quae per se erant evidentia: Summam autem requirit attentionem, qua posita, nihil quicquam eorum, quae per se sunt clara, mentis assensum effugere potest. Sic autem suspenso et tardo gradu procedit eumque ordinem tenet, quem ipsa natura sponte subministrat. Non congerit ergo notiones cognitas easque simul praemittit ignotis, utitur cognitis, quas sponte ipsum examen rei, quae inquiritur, offert; nec coacervat Axiomata clara et evidentia, quae omnibus aliis praeponat, sed uti fuerit opus, ea ex mente depromit et rei praesenti applicat: At Methodus Synthetica cum pro fine habeat potius, ut mentem de veritate convincat, quam ut clare explicet naturam rei, de qua vult convincere,

1) Antispinoza, de methodo demonstrandi.

congerit notiones et veritates natura cognitas, praemittit suis demonstrationibus, definitiones et axiomata evidentia, quorum assensum postulat, eoque impetrato, si in sequentibus conclusio obveniat, quae per se assensum non impetrat, ad eum mentem cogit per istas definitiones et axiomata praecognita et prius admissa. — Da die analytische Methode Unbekanntes aus Bekanntem deduzieren und nicht direkt überzeugen will, so geht sie den richtigen demonstrativen, der nach Einfachheit und Klarheit strebenden Natur angemessenen Weg. Sie stellt also nicht apriorische Allgemeinbegriffe, Ideen voran, um die partikularen nach ihnen zu normieren. Der Hauptfehler Spinozas besteht nach Cl. darin, daß er mit abstrakten Allgemeinbegriffen, wie substantia, essentia, subjectum, attributum usw. begonnen habe. Er habe dabei vergessen, daß diese Begriffe oft miteinander vermengt werden können. Spinoza hätte eher mit der allen gemeinsamen Gottesidee anfangen und diese nicht mit abstrakten Begriffen konfundieren sollen. Nach diesem Gesichtspunkt unternimmt auch Wittich an der Hand der clara et distincta perceptio die stellenweise umständliche Widerlegung der Ethik Spinozas und mit denselben Voraussetzungen baut er auch seinen schon erwähnten positiven Gottesbeweis in dem commentarius. — Leider hat Wittich keine Dogmatik verfaßt, in der er diese Prinzipien zum Ausdruck gebracht hätte. Seine Hauptschrift, die „Theologia pacifica", enthält nur lose apologetische Kapitel gegen Maresius. Überhaupt ist nur die oft mit seltener Vernunftruhe geführte Apologetik seine Stärke. Aus dieser Vernunftruhe fließt aber seine nimmer müde Unruhe, all die universellen, im Kampfe um das neuscholastische Weltbild gegebenen Probleme mittelst der eben gekennzeichneten Methode durch- und auszudenken. Wie ist es aber möglich, daß diese analytische Methode, die doch den integrierenden Bestandteil des cartesianischen Denkens gebildet hatte, nicht in die systematischen Werke der anderen cartesianischen Theologen (Heidanus, Burmann, Braun usw.) eingedrungen ist, daß Burmann ganz bedenklich sogar nach Spinoza schielt? Der Grund scheint zunächst im Charakter der Methode zu liegen. Als demonstrative beanspruchte sie nur in dem Teile Anwendung zu finden, wo die reine Vernünftig-

keit zulässig war, also in der theologia naturalis. Nun ist sie aber auch in diesem Gebiet von den Dogmatikern nicht angewendet worden. Der Grund muß also tiefer gesucht werden.

Wir haben schon oben bemerkt, daß Wittich mit einem Grundbegriff der cartesianischen Methode operiert, mit der dubitatio. Dieser Begriff ist nicht nur von den Scholastikern (Voetius, Maresius), sondern auch von den cartesianischen Theologen gemieden worden. Während Clauberg in seiner scharfsinnigen, in 25 Punkten zusammengestellten Apologie [1]) ihn nur für die Metaphysik und Philosophie (nicht aber für die theologia naturalis) reserviert hatte, ist er von Wittich auch in die Theologie eingeführt worden. Aber nicht gerade zum Vorteil der Sache.

Hätte er sich darauf beschränkt, die dubitatio bloß auf die Vernunftobjekte anzuwenden und durch auf rein analytischem, dubitativem Wege erfolgte Gegenüberstellung der rationell erreichbaren Wahrheiten gegen das Inkommensurable des Glaubens zu zeigen, was an der Theologie Dialektik und nicht Natur war — so hätte er wenigstens erreicht, was andere nicht zerstören wollte n einen Bruch mit der ohnehin erschütterten Scholastik. Von diesem Standort aus hätte sich dann eine ganz neue Perspektive für die reformierte Theologie ergeben. Denn keiner von den cartesianischen Theologen weist eine so tiefgreifende naturwissenschaftliche Bildung auf, wie eben Wittich. Da er aber die zweifelnde ratio als Maßstab der Offenbarung über die Offenbarung stellte, rief er die schon gegen Cartesius von Voetius erhobenen Anklagen wieder hervor, daß er die Grundlagen der Religion zu erschüttern strebe. Es waren also wohl nicht theoretische Bedenken, sondern Furcht vor Umwälzungen des praktisch-kirchlichen Lebens, die auch andere Cartesianer mit dem die „gangraena novitatum" bekämpfenden Mastricht [2]) teilten. Man fürchtete, es werde durch die Einführung des Zweifels in die Forschung die fides divina beseitigt und statt dessen die ignorantia zur Herrschaft gebracht, der

---

1) Initiatio philosophi sive dubitatio Cartesiana. Lugd. Bat. et Duisburgi 1655.

2) Novitatum cartesianarum gangraena. Amst. 1677.

vorsätzliche Unglaube entschuldigt, die „Waggelmutsen“ bekräftigt, den „Seekers und Quakers“ und den Enthusiasten überhaupt Tür und Tor geöffnet, die Gefahr, den Eid auf die Konfession zu verweigern, unumgänglich und der Skeptizismus in alle Schichten der Bevölkerung eingeführt [1]). Dabei hatten allerdings die Anticartesianer kein Verständnis für die Behauptung der Gegner, daß der Zweifel nur ein theoretischer („tamquam, als ob!“), nur eine suspensio iudicii sei, daß er sich nicht auf Gott und göttliche Dinge beziehe. Obwohl Voetius und die Orthodoxen auch eine milde suspensio iudicii, eine docta ignorantia [2]) annahmen, — allerdings nicht als Prinzip, was auch die cartesianischen Theologen nicht behaupten wollten — blieben sie dennoch bei dem ceterum censeo: „Dubius in fide est haereticus“ und verurteilten die cartesianische Theologie als Pyrrhonismus, eine non Veronensis, sed Placentina theologia. So ist es geschehen, daß z. B. Burmann und Heidan in den akademischen Disputationen in Utrecht und Leiden, denen sie präsidierten, alle die dubitatio betreffenden Themata, teils aus Vorsicht, teils auf Veranlassung des Magistrats fernzuhalten bestrebt waren [3]). — Die Methode hat fallen müssen, weil sie den Inhalt bedrohte.

3.

Worin besteht die synthetische Methode? Sie ist sicherlich nicht schon konstituiert, wenn sie mit dem Gottesbegriff beginnt (Calvin!). Darin hat Ebrard (S. 60) entschieden recht. Seine Begriffsbestimmung leidet aber an großer Verwirrung. Einmal scheint ihm das Wesen der Methode darin zu liegen, daß sie von der objektiven Seite (Gott als die ewige Ursache) ausgeht und als solche sich fast ausnahmlos in der reformierten Dogmatik findet, also nicht nur die der protestantischen Scholastiker ist. Das andere Mal findet er ihr Wesen im Gegensatz zu der subjektiv-an-

1) Voetius, De theologia dubitante in Disp. sel. III, S. 826 ff. Maſtricht, Gangraena S. 29 ff.

2) Voetius a. a. O., S. 632 ff. 845.

3) Maſtricht a. a. O., S. 17. Maresius, De abusu phil. Cartes., § XXIII. Wittich, Theol. pac., § XXXVI.

thropologischen Anknüpfung, wonach also die Coccejaner ebenfalls, wie Melanchthon, nur scheinbar synthetische Methode angewendet hätten. Synthetisch wäre ihm dann identisch mit spekulativ [1]) Daß diese letztere Deutung Ebrards eine ungeschichtliche Konstruktion ist, beweist die Tatsache, daß fast alle Föderalisten, sofern sie nicht schon analytisch verfahren, den Gang der synthetischen Methode beibehalten [2]). — Die klassische synthetische Methode hat erst Alsted eingeführt. Er weist zwar in der praefatio darauf hin, daß er in seiner Methode nur den novi doctores scholastici reformati, den Sadeel, Zanchius, Danaeus und Junius folge. — Diese aber, namentlich die beiden ersteren, beschränken die „scholastische" Methode auf ihre Disputationen, die den Zweck haben „Sophistarum calumnias enecare". Sadeel unterscheidet folgerichtig bei allen dogmatischen Abschnitten die theologica tractatio von der scholastica. Zanchius gebraucht die letztere namentlich zur Widerlegung der Ariani nostri temporis, qui scire nolunt. Diese damals ziemlich gebrauchte Methode darf man aber nicht synthetisch nennen. Abgesehen davon, daß die drei erstgenannten kein System ausgebildet haben, darf das damals typische Verfahren der Disputationen, wobei die einzelnen loci nach Belieben ausgewählt und nach einem typischen Muster ausgelegt wurden, zwar als eine methodus scholastica, nicht aber synthetica bezeichnet werden. Es ging dabei immer voran eine Stelle der Bibel, welche sich auf den zu behandelnden locus bezog; dann folgte die analytische Erklärung desselben; hierauf erschienen die Thesen, die daraus gezogen werden konnten. Diese wurden dialektisch durchgeführt; wenn aus der Hauptstelle nicht alle zu dem locus gehörenden Sätze folgten, so wurden diese hinzugefügt, um das Ganze zu vervollständigen; bei Behandlung der einzelnen Sätze wurden zuerst die Ansichten der Katholiken und der Häretiker widerlegt, worauf zuletzt die Darstellung der orthodoxen Lehre

1) Vgl. S. 71: „systematisierender Trieb"; opp.: biblischer Trieb (S. 75: „echt biblisch-anthropologisch").

2) So schon M. Martinius, den Heppe (Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh., Bd. I, S. 186) zu den Bewußtseinstheologen rechnet.

folgte, nebst den Beweisen aus der Schrift, den Kirchenvätern und, wenn es möglich war, den Konzilien und den Scholastikern. Diese Kollegien gingen, wie es scheint, von dem symbolum apostolicum und den zehn Geboten aus und wurden von den Studenten auswendig gelernt [1]).

Eher könnte man als Vorgänger Alsteds Sohnius [2]), Polanus [3]), M. Martinius [4]) bezeichnen. Trotz der staunenswerten Zergliederungskunst ist aber bei Sohnius die die synthetische Methode Alsteds charakterisierende Parallelisierung der executio operum Dei mit den immanenten Akten der providentia et praedestinatio nicht vollständig durchgeführt. Polanus und Wolleb [5]), die die Theologie amesianisch nach dem Schema: fides et opera einteilen, verfahren zwar wesentlich synthetisch. Bestimmen sie aber die Theologie als vornehmlich praktische Disziplin, so befinden wir uns mit ihnen noch nicht in der Zeit der klassischen Methode. Als ein direkter Vorgänger Alsteds darf M. Martinius gelten. Er disponiert: I. de Deo, ut prima causa efficiente et fine. II. de effectis Dei in genere et in specie, de primis et aeternis primae causae effectis, decretis nempe, providentia et praedestinatione. III. de decretorum exsequutione in genere: et in specie de prioribus effectis in tempore, respondentibus providentiae, creatione nimirum et gubernatione. IV. de posterioribus Dei effectis in tempore, respondentibus praedestinationi, quae videlicet spectant angelorum aeternam salutem vel exitium. In dem III. und IV. nach dem scholastischen „modus docendi et implendi" verfahrenden Teil wird die pactio foederis naturae und pactio foederis gratiae eingeschaltet. Wenn Alsted das wahre Wesen der synthetischen Methode darin findet, daß sie von Gott als der prima causa ausgehend zu seinen ewigen immanenten Dekreten übergeht, um dann die temporariae creationis et liberationis actiones und schließlich die

---

1) Sadeel, Opera theol., S. 13. Zanchius, De natura Dei, praef. (Opp. Teil II).

2) Opera. 3) Syntagma theol. 4) Methodus theol.

5) Compendium theol. christ.

actio glorificationis zu betrachten [1]), so hat dies Martinius ebenso getan. Kommt aber bei dem letzteren die executio praedestinationis zu kurz, und hat er das Bewußtsein von der Anwendbarkeit der synthetischen Methode ausschließlich auf die theoretischen Wissenschaften noch nicht zum Ausdruck gebracht, so finden wir ihn in beiden Stücken bei Alsted ergänzt. Von Alsteds scholastischen Nachfolgern bewahrt diesen Grundsatz, ohne ihn auszusprechen, noch Maresius [2]), der den „argumentativen" Charakter der Theologie hervorhebt. Für Wendelin [3]) ist die Theologie eine praktische Disziplin. Der spekulative Maccovius [4]) spricht zwar mehr die scholastische Sprache des Suarez als die Sprache Kanaans, seine Methode weicht aber von der streng scholastischen Alsteds ab, indem er sich an den einfachen trinitarischen Faden hält; die Theologie ist für ihn partim theoretica, partim practica.

Bei näherem Zusehen hat aber die Betonung des Zusammenhanges der synthetischen Methode mit dem theoretischen Charakter der Theologie, so dezidiert sie auch klingen mag (Theologia scholastica non est practica, sed theoretica, tradenda igitur erit methodo synthetica, Praef.), wohl nicht die Bedeutung, wie die parallele der lutherischen Analytiker. Haben die letzteren die **ganze** Theologie als praktische Disziplin angesehen, so darf wahrscheinlich diese Aussage Alsteds nur für einen Zweig der Theologie, eben die theologia scholastica, gelten. Denn wie wäre es sonst erklärlich, daß er in seiner Panacaea [5]) behauptet, die Theologie sei gerade so wie die Grammatik, Jurisprudenz und Medizin als praktische Wissenschaft analytisch zu behandeln? Kann sich dieser Widerspruch nicht vielleicht so lösen, daß Alsted an die in seiner Methodus theologiae [6]) neben der theologia didactica aufgezählten: theologia catechetica, soteriologia (gymnasium logicum) also die praktische Theologie im modernen Sinne gedacht

1) Er knüpft damit an Röm. 8, 28—30, die „aurea salutis catena", an (a. a. O., S. 5).

2) Systema maius, 1656.

3) Systema theol., 1662, S. 4.

4) Loci communes, Amst. 1658.

5) S. 30. 6) 1611.

haben wird? Schließlich gibt Alsted selbst das Hauptmotiv für die Heranziehung der synthetischen Methode an. Sie werde in den Schulen traktiert, sei klar, und daher accuratior quam popularis illa, quae in ecclesia obtinet [1]).

Daß es sich ihm in erster Linie um die Aufnahme der scholastischen und nicht gerade der synthetischen Methode als solcher handelte, kann man indirekt auch daraus ersehen, daß er sich auf die eben erwähnten ersten Scholastiker als seine Gewährsmänner beruft, bei denen ja die synthetische Methode nicht gebräuchlich war. Warum er sie gerade mit der scholastischen identifiziert, erhellt wohl daraus, daß die synthetische Methode nur für die theologia positiva seu thetica im Unterschied von der in den Disputationen in Anwendung gebrachten eigentlichen „scholastischen" Methode in Betracht kam. Nun gehören aber für die Scholastiker die theologia didactica und elenchtica als Unterabteilungen der theologia acroamatica innerlich zusammen [2]), und darum ist es erklärlich, daß Alsted in seiner Methodus noch beide Arten zu einer Disziplin zusammengefaßt hat. Die später eingetretene Scheidung in theologia didactico-scholastica und polemica [3]) ist nur aus formellen Gründen geschehen, um nämlich die Darstellung durch Auseinandersetzungen mit den Gegnern nicht zu unterbrechen.

Es sind vermutlich die arminianischen Streitigkeiten gewesen, die Alsted, der als Mitglied der Dortrechter Synode — er vertrat dort die nassauische Kirche — teils noch vor der Synode, teils auf der Synode selbst [4]) und dann ausführlicher später in der theologia polemica aufgetreten ist, veranlaßten, die theologia scholastica, die Fundgrube aller minutiösen dialektischen Mittel zur solida refutatio der alten und neuen Häretiker [5]), zu bearbeiten. Daher beziehen sich die bei Polanus und Wolleb noch nicht vorkommenden, Alsted charakterisierenden, scholastisch ausgelegten Antinomien fast alle auf die gegenüber den Arminianern strittig gewordenen

1) Praef.
2) Boetius a. a. O., S. 27, 28.
3) Praef.; die Theologia polemica erschien 1630.
4) Vgl. Acta Synodi, S. 204.
5) 1618 erschienen.

Partien: „decreta Dei omni modo sunt libera et certo modo necessaria; praescientia Dei est causa rerum et non est“ (S. 165).

Diese Antinomien sind nicht willkürlich, sondern absichtlich und dienen dem Zwecke, die Allwirksamkeit Gottes zu wahren und dabei nicht bloß alle Ursache, sondern auch jede Beeinflussung des Bösen von Gott abzuwälzen, also den strengeren Supralapsarismus zu mildern. Namentlich sind da die Ausführungen Alsteds über die praescientia theoretica et practica — eine Unterscheidung, die Alsted von Petrus Lombardus herübernimmt — für unsere Vermutung ausschlaggebend.

Wie Alsted, geben auch die wolffisierenden Theologen als Grund für die Übernahme der synthetischen methodus scientifica ihre „Durchsichtigkeit“ an. Der scopus der Dogmatik beruht in der convictio de veritate [1]); auch die revelata veritas ist dazu da, um klar erkannt zu werden. Die Dienste zur Erreichung dieses Zweckes leistet die älteste methodus scientifica. Sie muß von dem System angeeignet werden, wenn dieses überhaupt Wissenschaftlichkeit beansprucht. In der Theologie kommen oft zusammengesetzte Begriffe vor; sie wollen in einfachere zergliedert werden. Oft kann man den klaren Zusammenhang der Dogmen (concatenatio) und ihre Abhängigkeit voneinander nicht gleich erkennen. Die Methode soll zeigen, wie die termini gut definiert, die propositiones richtig gestellt und bewiesen, und die einzelnen Wahrheiten aus den vorhergehenden richtig abgeleitet werden müssen [2]). Erscheint diese Methode nur als ein Gegenstück zu der demonstrativen Methode Wittichs, so unterscheidet sie sich von ihr dadurch, daß Wittich die convictio nur auf dem analytischen Wege zu gewinnen glaubte. Wenn die Dogmatiker dieser Methode absoluten Wert beilegen, so stehen sie unter der Herrschaft der damaligen auch die Lutheraner bezaubernden wolffisierenden Zeit, dem pruritus definiendi, so sehr [3]), daß man berechtigt ist, diese Erscheinung

---

1) Wyttenbach, Tentamen theol. dogm. I, S. 14; Stapfer, Instit. theolog. polem. I, S. 66 ff.

2) Wyttenbach l. c., S. 15.

3) „Es ging eine Sucht durch jenes Zeitalter, alles nach szientifischer Methode zuzurichten und die klarsten Dinge noch klarer zu machen. Man

nicht wesentlich auf die Rechnung der objektiv spekulativen Eigenart der Reformierten zu setzen.

Viel wichtiger erscheint dagegen die Frage, ob die Prädestinationslehre auf die Gestaltung der synthetischen Methode eingewirkt hat. Ebrard behauptet nämlich: „Von Calvin rührt die Einführung der Prädestinationslehre in die reformierte Dogmatik — eine Schattenseite derselben — her. Hierdurch wurde der synthetische Charakter der Methode noch erhöht." Diese Behauptung scheint Ebrard vier Seiten nachher vergessen zu haben, denn er schreibt in der Anmerkung, die Prädestination tritt (bei Calvin) nicht als decretum Dei, sondern — ganz anthropologisch! — als electio Dei im dritten Teil auf. Hat sich Ebrard mit dieser richtigen Bemerkung selbst desavouiert, so ist noch hinzuzufügen, daß auch einige spätere Dogmatiker die Prädestinationslehre in die Dekretenlehre nicht eingearbeitet haben. Die Analytiker behandeln diese Lehre im dritten Teil (media). Bei Bucanus steht sie wie bei Calvin zwischen dem locus de oratione und de resurrectione finali; bei Amesius dagegen nach der applicatio Christi (d. h. seiner redemptio) mit dem bemerkenswerten Satz: Nullam disparitatem internam facit (Deus) in ipsis praedestinatis ante applicationis huius actualem dispensationem. Hulsius handelt von ihr zwischen der ecclesia und vocatio, P. Martyr an der Spitze der causae universaque ratio, qua in Christi et salutis possessionem mittimur et retinemur.

Daß die Prädestinationslehre keineswegs mit der synthetischen Methode zusammenhängt, wird vollends klar, wenn wir ganz kurz erwägen, daß die erstere im allgemeinen nicht als Folgerung aus der Gotteslehre angesehen werden darf [1]). Dafür sprechen folgende zwei Gründe.

Erstens der von Schneckenburger [2]) angeführte, daß der Infralapsarismus in der reformierten Theologie Oberhand gewonnen hat. Man muß diesen Gedanken um so mehr hervorheben, da

---

heilte, dichtete, katechisierte Wolffisch" (G. Frank in „Protest. Realenz."[1], Bd. XXI, S. 523).

1) Gegen Stange, Theol. Aufsätze, S. 38.

2) „Stud. u. Krit." 1847, S. 957.

sich die Dortrechter Synode und die in ihren Tendenzen lehrenden Theologen sonst vor keiner Konsequenz fürchteten und, wie ihre supralapsarischen Gegner, die Souveränität Gottes zu wahren suchten, indem sie den Sündenfall geradeso wie alles Geschehen von der göttlichen Ordination abhängig machten. Zweitens bildet die innere Zuversicht, die Gewißheit des Heils im Glauben, bei den Reformierten wie bei den Lutheranern den grundlegenden Teil der Prädestinationslehre, dem selbstverständlich eine objektive tatsächliche Festigkeit der Heilsveranstaltung entsprechen muß. Auch die strengen Supralapsarier können den Subjektivismus nicht verleugnen [1]). Als Heilsgrund ist die Prädestinationslehre auch den Reformierten ein unendlicher Quell des Trostes. Dies ist nicht bloß bei Calvin und, wie man gewöhnlich annimmt, bei den deutschen Bewußtseinstheologen der Fall, vielmehr suchen auch die rein synthetisch verfahrenden Dogmatiker, wie Alsted, in dem ewigen Heilsdekret die anchora fidei und consolatio consolationum [2]) und erzählen breit von dem heilsmäßigen Usus der doctrina de praedestinatione. (Polanus, De aeterna Dei praedestinatione 1618, Walaeus, De utilitate doctrinae de praedestinatione.)

4.

Als besonders charakteristisch für die reformierte Dogmatik bezeichnet Schweizer [3]) die Unterscheidung von verschiedenen Stufen der erlösenden Gnadenreligion, tres oeconomiae foederis gratiae, ganz folgerichtig vollendet in der Foederalmethode, die dem reformierten Typus völlig angehört. Seine Ausführung dieser These hat aber einen lebhaften Widerspruch bei Baur [4]) und Ebrard [5]) gefunden, so daß es sich lohnt, zunächst an seine Erörterung anzuknüpfen.

Obwohl die Foederalmethode der Grundlage nach schon von Anfang an der reformierten Theologie eigen war, ist sie, so meint

1) Beza, Summa totius christianismi in Tract. th. I, S. 175.
2) A. a. O., S. 183. 3) l. c., S. 103 ff.
4) „Theol. Jahrb." 1847, S. 342—350.
5) Dogmatik I, S. 98—99.

Schweizer, vollständig erst von Cocceius angebahnt und von seinen Nachfolgern ausgebildet worden. Cocceius unterscheide zweierlei nebeneinander hergehende Religionsarten, foedera Dei cum hominibus: 1) das foedus naturae s. operum, d. h. das Verhältnis des Menschen zu Gott noch ohne die Ideen der erlösenden Offenbarung und Gnade, wie man sie vor allem Sündenfall rein realisiert vorstellte und sie geschwächt noch vorhanden sei, 2) das foedus gratiae, vom Sündenfall an die allein erlösende, wirklich seligmachende Religionsart, sich bewegend durch die dreifache oeconomia ante legem, sub lege, post legem, s. sub evangelio.

Ebenso charakteristisch und mit der Lehre von zwei Bunden verwandt sei die bedeutend hervortretende, „scholastische" Unterscheidung einer theologia naturalis et revelata, welche durch Anwendung der cartesianischen Philosophie noch geschärft worden sei, erst später aber sorgfältiger als zusammengehörige Einheit des dogmatischen corpus gefaßt wurde [1]). In der theologia naturalis werde das philosophisch-rationale Erkennen als genügend für die Basis der Religionslehre anerkannt, ohne darum die höher stehenden Offenbarungslehren zu gefährden.

Die erwähnten beiden Unterscheidungen seien aber verwandt, ohne daß dieser Zusammenhang klar erkannt worden sei [2]). Was die foedera unterscheidet, sei der Begriff der Erlösung und Gnade; er fehle dem foedus naturae et operum, begründe hingegen das foedus gratiae. — Ein ähnlicher [3]) Gegensatz bestehe zwischen der religio (theologia) naturalis et revelata. Der Unterschied dieser beiden parallelen Reihen, der scholastischen und foederalistischen, bestehe nur darin, daß in der ersteren mehr die abstraktere Offenbarung und die auf dieser beruhenden articuli puri der Vernunft

1) S. 107. 2) 110.

3) Baur gibt S. 343 die Meinung Schweizers nicht korrekt wieder, wenn er sagt: derselbe Gegensatz bestehe usw. Er mag dazu durch die etwas unklare Ausdrucksweise Schweizers (S. 112) veranlaßt worden sein. Schweizer hat seine Meinung dann („Jahrbücher" 1898, S. 10. 11; vgl. S. 53) in dem oben angegebenen Sinne zum Ausdruck gebracht. Nach dieser Erklärung ist daher der Vorwurf Ebrards, als ob Schweizer beide Unterscheidungen hätte konfundieren wollen, unverständlich.

und den von ihr gebildeten articuli mixti, in der letzteren die konkrete Offenbarung (Gnade, Erlösung) den Gesetzeswerken (Natur) gegenübergestellt werden.

Nun ist nach Schweizer weder der eine, noch der andere Gegensatz als ein absoluter zu fassen, als ob in der religio naturalis schlechthin noch nichts von Offenbarung wäre, in der revelata schlechthin nichts von der Vernunft her; und ebenso, als ob foedus naturae et gratiae nur im Gegensatz zueinander ständen. Natur sei freilich im Gegensatz zu Gnade, stehe aber zugleich in positiver Beziehung zu dieser. Urgiere man das negative Verhalten, so werde das Natürliche als etwas Verlorenes und Ungenügendes betrachtet; das positive Verhalten komme bei dem scholastischen Verfahren in der Wertung des ewigen Moralgesetzes zum Ausdruck; bei dem foederalistischen dagegen in der Unterscheidung dreier Ökonomien des foedus gratiae. Denn die beiden noch unvollkommenen Ökonomien ante legem et sub lege seien ja von der vollkommenen post legem sive evangelica wesentlich nur dadurch unterschieden, daß dort die das foedus gratiae konstituierende erlösende Offenbarung noch latitiere im bloß Natürlichen und nur gebunden an dieses wirksam sei. Natur und Gnade seien also auch an- und ineinander.

Wir müssen zunächst über den Begriff foedus im klaren sein. Ebrard [1]) wirft Schweizer vor, er vergesse, daß die Foederalisten objektiv-historische konsekutive Perioden des objektiven Reiches Gottes und die Periode vor dem Fall foedus naturae nennen, und daß hingegen die Cartesianer, vom subjektiven Bewußtsein des gefallenen Menschen ausgehend, das, was dieser noch als Tatsache in sich trägt, als theologia naturalis bezeichnen. Nun aber vergißt wieder Ebrard, daß in dem foedus nicht bloß die objektive, geschichtliche Selbstdarbietung Gottes zum Ausdruck kommt, sondern auch das, durch den Begriff restipulari, promittere usw. ausgedrückte subjektive Eingehen des Menschen auf dieselbe (foedus δίπλευρον). Der Foedusbegriff ist der Religionsbegriff der Reformierten. Daher heißt das foedus naturae bei Alsted und

---

1) l. c. I, S. 98.

Martinius auch foedus religionis naturalis [1]). Das foedus naturae ist ein Zustand, in welchem sich der Mensch vor der Bekehrung so lange dem Gesetz und dessen rechtlichen Forderungen verpflichtet fühlt, bis die Gnade ihn erfaßt [2]).

Hatte nun Schweizer recht, die beiden oben erwähnten Unterscheidungen miteinander zu kombinieren? Es ist unstreitig der Offenbarungsbegriff, der den Gegensatz des foedus naturae und der theologia naturalis einerseits und des foedus gratiae und der theologia revelata anderseits bedingt. Wir müssen aber näher zusehen, ob die für Schweizer so wichtige Unterscheidung eines abstrakten und konkreten Offenbarungsbegriffes zulässig ist.

---

1) Alsted l. c., S. 387, Martinius, De gubernatione mundi, S. 224. Aber auch bei dem lutherischen Foederalisten Pufendorf, Jus feciale, S. 92ff.: „Ex eo intelligitur verae religioni inesse pactum aliquod inter Deum et hominem. Pactum eium est duarum voluntatum circa idem unio, seu consensio et conspiratio. Quando igitur Deus indicat, quomodo ab homine coli velit, et homo in se recipit, eum se cultum obire velle, tum existit consensio voluntatis divinae et humanae, ac homo fidem in Deum, ac religionem habere dicitur, quam ante istam consensionem non habebat.“

2) Eglin, De foedere gratiae (Marpurgi 1613), S. 31: „Dicitur et foedus naturae eo quod naturaliter hominum cordibus ab initio salutari Dei digito fuerit inscriptum, cuius nunc remorsus conscientiae duntaxat remanet ad reddendum hominem ἀναπολόγητον, quippe omni vera iustitia et sanctimonia ad beatam illam vitam degendam necessaria penitus exutum et in peccatis mortuum.“

(Schluß folgt.)

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Jer. 35, 2 und 1 Kön. 3, 21.

Von

Prof. Adolf Kamphausen in Bonn.

Vor Jahren hatte ich bei der Prüfung der deutschen Volksbibel das Glück, einen übrigens sehr verzeihlichen Fehler Luthers zu verbessern, der den zahlreichen Kritikern der 1883 im Waisenhause zu Halle erschienenen sogenannten Probebibel entgangen war. Ich meine in der Erzählung von den Rechabitern (Jer. 35, 1—11) den zweiten Vers. Hier läßt die deutsche Bibel in allen Ausgaben den Befehl Jahwes an den Propheten lauten: „Gehe hin in der Rechabiter Haus." Da die Rechabiter keine Häuser bauen durften, sondern in Zelten wohnten, so muß natürlich übersetzt werden: „Gehe hin zum Hause der Rechabiter." Dieses bestand ja aus den Menschen, die sich zur Nachkommenschaft Rechabs rechneten. Das Bild vom Hause konnte aber, wie Luthers Beispiel zeigt, leicht mit einem wirklichen Hause verwechselt werden.

Die Cansteinsche Bibel-Anstalt, deren 795ste Auflage (Halle, 1873) mir vorliegt, hat viele tausend Exemplare mit diesem kleinen Fehler verbreitet, der die im Februar 1892 erschienene, im Auftrage der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehene Ausgabe nicht mehr verunziert. Der Fehler ist harmlos, sofern er auch vom ungelehrten Leser bemerkt werden kann. Weil aber

möglichst Richtiges geboten werden soll und für unser Volk das Beste gerade gut genug ist, so sei mir bei dieser Gelegenheit eine kurze Bemerkung im historischen Interesse gestattet. Trotz der eifrigen Mitarbeit der Leipziger Theologen Ahlfeld, Gustav Baur und Franz Delitzsch an der Durchsicht der deutschen Bibel findet nämlich die fast im ganzen evangelischen Deutschland eingeführte durchgesehene Ausgabe gerade in Leipzig noch nicht die gebührende Berücksichtigung. Sonst würde die angesehene J. C. Hinrichssche Buchhandlung in ihrer zur Empfehlung der Regenbogenbibel herausgegebenen, mit 14 Abbildungen geschmückten Broschüre (1906, 40 S. 4°, Preis 50 Pf.) schwerlich unter der Aufschrift „Lutherbibel“ alte Bestandteile der Cansteinschen Auflagen darbieten, die sowohl der kritischen Bindseilschen als auch der durchgesehenen Ausgabe fremd und zum Teil geradezu falsch sind.

An die Rechabiter wurde ich erinnert, als ich kürzlich eine ebenfalls dem ungelehrten Leser leicht einleuchtende Verbesserung des Grundtextes fand, deren Mitteilung zeigen mag, wie warm ich die Meisterschaft des großen Übersetzers Luther anerkenne. Der unserm Luther und, soviel ich weiß, allen bisherigen Auslegern entgangene Textfehler betrifft in der Erzählung von Salomos weisem Urteil (1 Kön. 3, 16 ff.) den 21sten Vers. Vorher (V. 17 f.) lesen wir, daß die beiden später um den lebenden Sohn streitenden Huren allein in einem und demselben Hause wohnten, also, wie wir etwa (vgl. Matth. 5, 15) sagen könnten, in derselben Stube schliefen, ohne daß sonst jemand bei ihnen und dem eben geborenen Sohne des mit Recht sich beschwerenden Weibes war. Da gebar bald nach dessen Geburt auch das andere Weib. Weiter berichtet (V. 19 f.) die Mutter des lebenden Kindes: „Da starb der Sohn dieses Weibes in der Nacht, denn sie hatte ihn im Schlaf erdrückt. Sie aber stand mitten in der Nacht auf, nahm meinen Sohn von meiner Seite, während deine Magd schlief, und legte ihn an ihren Busen; ihren toten Sohn aber legte sie an meinen Busen.“ Beiläufig sei bemerkt, daß ich mit der um die Feststellung des richtigen hebräischen Textes hochverdienten Regenbogenbibel, die wir für die Königsbücher Stade, Schwally und Paul Haupt verdanken, annehmen möchte, die in LXX fehlenden Worte „während

deine Magd schlief“ seien eine Erweiterung des ursprünglichen Textes, zumal da sie etwas ganz Selbstverständliches aussagen; ebenso zeigt sich in V. 22, wie die Regenbogenbibel wohl mit Recht urteilt, ein unnützer und in LXX fehlender Einschub, der aus V. 23ᵇ in den masoretischen Text geraten ist.

Gehen wir nun näher auf V. 21 ein, den R. Kittel in seinem noch immer nützlichen Kommentar (Göttingen, 1900) so übersetzt: „Als ich nun am Morgen aufstand, mein Kind zu säugen, sieh' da, da war es tot, und als ich es am Morgen genau ansah, — sieh' da, da war es nicht mein Kind, das ich geboren hatte“; in der 1905 erschienenen Biblia Hebraica will dann Kittel das erste „am Morgen“ tilgen. Der Diebstahl war natürlich nur dadurch möglich, daß die Diebin während des Schlafes der anderen Frau aufstand und die Beraubung ausführte; aber das in V. 20 begreifliche Aufstehen ist in V. 21 völlig unbegreiflich. An dem zweimaligen „im Morgen“ des hebräischen und auch des griechischen Textes nimmt meines Erachtens die Regenbogenbibel ohne genügenden Grund Anstoß; sie schreibt: בַּבֹּקֶר can be read only once. Jedoch mit der Weglassung entweder an der ersten oder an der zweiten Stelle ist wenig gewonnen. Auch Luther hat den Hauptanstoß, der in dem unbegreiflichen Aufstehen liegt, nicht weggeschafft, bringt uns aber mit seinem wunderbar feinen Gefühl etwas weiter.

Luther übersetzt den V. 21 in folgender Weise: „Vnd da ich des morgens auff stund meinen Son zu seugen, sihe, da war er tod, Aber am morgen sahe ich jn eben (die durchgesehene Ausgabe ersetzt das veraltete Wort richtig durch „genau“) an, vnd sihe, es war nicht mein son den ich geborn hatte.“ Lassen wir Luthers eigentümliche Orthographie auf sich beruhen, so ist doch bemerkenswert, daß er, wie so häufig, sich nicht mit bloßer Wiederholung begnügt, sondern je nach dem Zusammenhang einen Wechsel im Ausdruck vornimmt, wie er dem ihm zu Gebote stehenden Reichtum der deutschen Sprache angemessen ist. Auf „des Morgens“, wodurch wir in die Zeit der noch dunkeln Nacht versetzt werden, folgt in der durch „Aber“ eingeleiteten zweiten Vershälfte das später oder erst nach Ablauf einer Zwischenzeit eintretende und den

wirklichen Tagesanbruch (vgl. Gen. 41, 8) bezeichnende „am Morgen“. Zum Säugen des Kindes konnte die Mutter sicherlich nicht aufstehen wollen; sie wußte ja nicht anders, als daß sie den Sohn an ihrem Busen habe. Der richtige Text wird erst gewonnen, wenn wir „aufstand“ in „aufwachte“ verbessern. Ein Deutscher könnte beinahe meinen, „stand“ sei ein Druckfehler für „wachte“; bei vorchristlichen Texten kann natürlich nur von Schreibfehlern die Rede sein. Ein solcher liegt in der Tat hier augenscheinlich vor, und zwar ein sehr leichter, da sich's nur um einen einzigen Buchstaben handelt. Schreibe nach Vergleichung von V. 21 mit V. 15 ein ץ statt des ם [וָאִקַץ statt וָאָקוּם, resp. וָאָקֻם], so hast du den ursprünglichen Text wiederhergestellt.

Rezensionen.

1.

Erwiderung
auf Prof. F. Giesebrechts Besprechung von H. Greßmanns „Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie“ in Jahrgang 1907, S. 619 ff.

Zunächst möchte ich den Herausgebern dieser Zeitschrift danken, daß sie mir den Raum für eine Erwiderung freundlichst zur Verfügung gestellt haben, sodann dem Referenten, Herrn Prof. D. Giesebrecht, daß er bei aller Schärfe der Polemik rein sachlich verfahren ist, was sich — nicht von selbst versteht [1]). Meine Antwort wird in der Sache nicht minder scharf sein, doch wird jeder, so hoffe ich, herausfühlen, daß ich meinen Gegner persönlich wie wissenschaftlich hoch schätze. Ich habe Anlaß, das besonders hervorzuheben, weil Giesebrecht in seiner Rezension öfter Ausdrücke gebraucht, die seine eigene Position herabziehen und von denen der unbefangene Leser, der mein Buch nicht kennt, glauben muß, sie seien meiner „Eschatologie“ entnommen. Ich habe denen, die anderer Meinung sind als ich, niemals ein „ganz oberflächliches Urteil“ zugesprochen und verwahre mich entschieden gegen solche Behauptung. Nach meiner Anschauung handelt es sich nicht um oberflächliche oder tiefe, sondern um richtige oder falsche Urteile.

1. Ich beginne mit denjenigen Sätzen Giesebrechts, die meine Resultate völlig entstellen und ins Gegenteil verkehren. a) Obwohl ich auf das schärfste die Auffassung von Jahve als einem „früheren Gewittergott“ für einseitig und ungenügend erklärt habe (Esch. S. 58), operiert Giesebrecht (S. 627) mit dieser von mir bekämpften Anschauung so,

1) Vgl. die unschöne, persönlich verletzende Kritik Oettlis, „Theol. Jahresbericht“ (Jordan), 1907, S. 18.

als wäre sie von mir akzeptiert. Giesebrecht sagt: „Nun wird freilich Jahve als früherer Gewittergott gegen diese ‚bloße Bildersprache‘ in [Jesaja] Kapitel 2 eingewendet.“ Ich frage, wo ich das getan habe? — b) Giesebrecht sagt: „Wer gibt uns das Recht, aus dem Zorn Jahves plötzlich den Blitz Jahwes [sic] zu machen?“ Ich frage wiederum, wo ich das getan habe? — c) Giesebrecht sagt: „Das eine Mal ist ganz deutlich von der Axt geredet, die er gegen den Wald schwingt; ist nun an der anderen Stelle von der Sonne gesprochen, die die Stämme von innen heraus tötet? Angedeutet wird das [vom Text] nicht.“ Das klingt so, als ob ich das angedeutet oder angenommen hätte. Ich frage, wo ich das getan habe? Ich habe nur behauptet, „daß man eine eschatologische Verwüstung der Wälder und Auen ... durch Jahve erwartete. Diese Idee verwirklicht sich nach den verschiedenen Anschauungen bald durch ein Feuer bald durch einen Sturm bald durch eine Axt Jahves“ (Esch. S. 54). In diesem Zusammenhang ist weder vom „Blitz“ noch von der „Sonne“ die Rede, sondern ganz simpel vom „Waldfeuer Jahves“. — d) Ich frage ferner, wo ich im Anschluß an Jes. 10 von einem „gespenstischen Geisterhelden“ gesprochen habe? Ich habe vielmehr genau so wie Giesebrecht von „Hyperbeln“ geredet: „Charakteristisch ... sind die ungeheuren Hyperbeln, die einen Stich ins Fabelhafte zeigen“ (Esch. S. 175), also eben nicht mythisch sind. — e) Ich habe nirgends behauptet, daß die Eschatologie vor Amos schriftlich fixirt gewesen sei, habe im Gegenteil, vielleicht nicht oft genug, betont, daß der Prophet aus der „mündlichen Überlieferung“ (Esch. S. 157) schöpft. Eine schriftliche „eschatologische Vorlage“ habe ich bei den älteren Propheten nirgends vorausgesetzt, am allerwenigsten Jes. 2, wo ich diesen von Giesebrecht in Anführungsstrichen gebrauchten Ausdruck gar nicht verwandt habe. So liegt mir die absurde Vorstellung, die mir Giesebrecht unterschiebt, völlig fern, als seien die vorexilischen Propheten „Buchmenschen“ gewesen (auch dieser Ausdruck fehlt bei mir) und hätten „in großen Wälzern die Zukunft nachgeschlagen und sich danach das Kommende ausgemalt?“ — f) Nirgends habe ich ferner eine „Lehre von den letzten Dingen“ bei den vorexilischen Propheten behauptet. Ich habe im Gegenteil, an Joels Heuschreckenplage anknüpfend, ausgeführt, wie erst für die Apokalyptik der Tag Jahves zu einem „Dogma“ (Esch. S. 94), zu einem System mit bestimmten Lehren, geworden ist. Jenen Ausdruck findet man bei mir überhaupt nur in der Einleitung, wo ich damit den Begriff Eschatologie habe definieren wollen. Im übrigen habe ich keinen Zweifel daran gelassen, daß die vorexilischen Propheten keine „Lehre“, kein System überliefert erhielten. Immer wieder habe ich den fragmentarischen, bruchstückartigen Charakter der Eschatologie betont (Esch. S. 147. 191 f. 237. 245 ff.). Warum gebraucht denn Giesebrecht alle diese Ausdrücke, die ich mit Absicht vermieden habe und die meine

Auffassung nur entstellen? Warum sagt Giesebrecht: „Man hat nicht den Eindruck, daß dem Propheten schon vorher bekannt war, was die Zukunft dem Volke bringen sollte oder wollte"? Das ist ja ganz meine Meinung, die ich oft ausgeführt habe, z. B. Esch. S. 155: „Von der Zukunft redet man nicht mit wissenschaftlicher Klarheit ... denn wie soll man genau wissen, wie genau schildern, was kommen wird?" Demnach darf ich — im allgemeinen — sagen: Was Giesebrecht bestreitet, behaupte ich nicht und:

2. Was Giesebrecht behauptet, bestreite ich nicht. Ich stimme ihm in allem Wesentlichen zu, während er mich zu bekämpfen meint. Es fällt mir nicht ein, die „Auffassung von den Propheten als Politikern" aufzugeben oder gar die „Bewunderung für diese machtvollen Charaktere" herabzudrücken. Ich leugne keineswegs, daß der Prophet alles „erlebt haben muß, was er beschreiben will", daß seine Vorwürfe gegen das Volk Israel „konkret, durchaus dem Leben entnommen" sind. In meiner Esch. S. 153 sage ich: „Diese Gewißheit der Propheten über das hereinbrechende Ende war ... auf ihren gewaltigen Zorn über die Sünde Israels gegründet. Sie sahen, wie das Volk trotz all seiner Opfer und Kulthandlungen und Tempel tief in die Sünde verstrickt war. An den Veruntreuungen der Beamten, an der Völlerei und Unzucht, an der Bedrückung der Armen, an den Pflichtversäumnissen der Priester und an dem Heidentum im Gottesdienst ward ihnen der Ernst der Lage klar und erschien ihnen das Ende unabwendbar." Den größten Teil seines Referates hindurch bemüht sich Giesebrecht zu zeigen, wie konkret die Unsitten Israels von den älteren Propheten geschildert und gegeißelt werden. Seine Bemerkungen sind also eine dankenswerte Bestätigung dessen, was ich in den zitierten Sätzen kurz ausgeführt habe. Ich glaubte mich über diesen Punkt um so kürzer fassen zu können, je weniger er umstritten ist; längst Bekanntes zu wiederholen, hatte ich keine Lust und keinen Raum, da ich genügend Neues zu bieten hatte. Trotzdem habe ich mit aller Schärfe betont, daß gerade „die ethische Vertiefung der Unheilseschatologie ein neues und bleibendes Verdienst der Propheten" sei. Hierin bin ich mit Giesebrecht völlig eins und unterschreibe durchaus, was er von Micha (S. 625) und von Jesaja (S. 622f.) in warmen und beredten Worten hervorhebt. Ich wüßte demnach nicht, warum die „Predigtweise" Jesajas, resp. die Polemik Giesebrechts geeignet sein sollte, „die Phantasien Greßmanns zu Boden zu schmettern".

3. Nun stellt Giesebrecht an den Schluß dieser Ausführungen folgende Sätze, die er als die Quintessenz anzusehen scheint: „Fesselt uns gerade in ihren Sittenschilderungen die Plastik eines sehr naturwahren Realismus, dann haben wir keine Veranlassung, die Propheten in ihren Zukunftsschilderungen für verstiegene oder verwässerte [sic] Phantasten zu halten. Dann sind auch diese [Zukunftsschilderungen] nicht sowohl Abzüge und

zwar mehr oder weniger deutliche Abzüge von Zukunftsbildern ihrer Vorgänger als vielmehr der Wirklichkeit entnommene, ganz konkret gedachte Schilderungen." Giesebrecht vereinigt hier zwei Schlüsse, von denen der eine noch kühner ist als der andere: a) Wenn die Sittenschilderungen realistisch sind, können auch die Zukunftsschilderungen nicht „so abstrakt ... sein, wie man uns glaublich machen will". Warum muß das so sein? Der Schluß ist absolut nicht zwingend. Kann nicht ein Prediger noch heutzutage die Mißstände seiner Gemeinde sehr konkret und realistisch schildern und dann etwa das göttliche Gericht mit Feuer und Schwert ankündigen, ohne daß diese Schilderung des Gerichtes konkret ausgemalt würde und ohne daß sie wörtlich verstanden werden dürfte? Ob das so ist, muß in jedem Einzelfalle untersucht werden. Diese Untersuchung der prophetischen Drohung (resp. Verheißung), der mein ganzes Buch gewidmet ist und die tatsächlich eine Differenz zwischen der Sitten- und Zukunftsschilderung ergibt, übergeht Giesebrecht mit Stillschweigen. Überdies hat er die Gegensätze völlig verkannt; denn sie lauten nicht: konkret-abstrakt, sondern politisch-naturhaft. b) Wenn aber die Zukunftsschilderungen realistisch sind, dann können sie nach Giesebrecht nicht von Vorgängern entlehnt oder durch sie beeinflußt sein. Also z. B.: Wenn sich etwa bei einem modernen Schriftsteller die realistische Beschreibung eines Sturmes auf dem Vierwaldstätter See fände, dann könnte sie nach Giesebrecht niemals von Keller entlehnt oder beeinflußt sein — allein schon deshalb nicht, weil sie realistisch ist. Und durch solche haltlosen Schlüsse meint Giesebrecht „die Phantasien Greßmanns zu Boden zu schmettern"?

4. Daß in meinem Buche unter anderem auch „Phantasien" begegnen, das zu behaupten muß ich meinen Gegnern erlauben, obwohl sie mich bisher noch nicht davon überzeugt haben. Ich erwarte aber auf der anderen Seite auch das Zugeständnis, daß ich ernsthafte Probleme aufgezeigt und zu lösen versucht habe. Giesebrecht hat vor allem meine Auffassung der Unheilseschatologie, d. h. der prophetischen Zukunftsdrohungen, angegriffen, hat aber dem Leser das Problem nicht so vorgeführt, wie ich es sehe und wie jedermann es sehen sollte.

Als ich meine Untersuchung begann, glaubte ich, was alle glaubten, daß die Propheten seit Amos die Vernichtung Israels durch die Assyrer erwarteten und ankündigten. Mochten sie auch die Assyrer, was mir damals begreiflich schien, nicht mit Namen nennen, so mußte man doch jedenfalls voraussetzen, daß sie eine politische Katastrophe schilderten. Geht man daraufhin ihre Zukunftsdrohungen durch, so kann man die merkwürdige Beobachtung machen, daß zwar an einigen Stellen eine derartige Schilderung tatsächlich vorhanden ist, daß aber an anderen und sogar den meisten Stellen (in allen vorexilischen Prophetenschriften, schon von Amos an) statt der politischen oder mit der politischen Katastrophe verquickt eine naturhafte beschrieben wird. Da die Propheten — wie

Giesebrecht von neuem bestätigt hat — sich vor allem gegen die Sünde Israels, also gegen Menschen und nicht gegen die Natur wenden, so läßt sich aus ihren Sprüchen zwar die Erwartung einer politischen, d. h. über die Menschen, aber nicht die Erwartung einer naturhaften, d. h. über die Natur erfolgenden Katastrophe begreifen. Wenn die letztere trotzdem vorliegt, so haben wir es hier mit einem Fremdkörper zu tun, der aus der Berufstätigkeit der Propheten nicht erklärt werden kann. Daraus schloß ich, daß dieser Fremdkörper aus der mündlichen Tradition — nicht des Volkes, sondern — bestimmter Kreise (vielleicht der Nebi'im) stamme.

Ich ließ die politische Katastrophe beiseite und untersuchte die naturhafte genauer. Da diese überall von Jahve verursacht wird, so hat sie überall mythischen Charakter. Überdies ging aus mehreren Tatsachen, die in meinem Buche aufgezählt sind, hervor, daß diese naturhafte Katastrophe ursprünglich nicht nur über Israel, sondern über die ganze Erde verhängt werden sollte, also universal gedacht war. Ich erkannte ferner, daß sie sehr verschieden geschildert wird, bald als Erdbeben, bald als Sturm, bald als Vulkan, bald als Feuer, bald als Gewitter. Ich hätte mich damit begnügen können, diese eschatologischen Naturschilderungen herauszuheben und zusammenzustellen. Aber ich wollte sie nicht nur registrieren, sondern auch verstehen, und das schien mir nur möglich, wenn ich die Naturoffenbarung Jahves überhaupt — auch abgesehen von der Eschatologie — untersuchte. So reihte ich die eschatologischen Ideen in einen größeren Zusammenhang ein und skizzierte die Erscheinungen Jahves im Erdbeben, im Sturm, im Vulkan, am Sinai, im Feuer, im Gewitter.

5. Meine Hauptthese, daß die Eschatologie nicht von den Propheten geschaffen, sondern aus der mündlichen Tradition übernommen ist, habe ich an vielen Beispielen zu begründen gesucht, aus denen Giesebrecht Jes. 2 herausgegriffen hat. Er muß einräumen, daß dort eine „wirkliche" Theophanie — gibt es denn auch „unwirkliche"? — geschildert wird, behauptet aber zugleich, daß sie nur an das Mythische „anklingt". Ich weiß nicht, welchen Begriff Giesebrecht mit dem Worte mythisch verbindet. Im allgemeinen nennt man, wie ich es getan habe, jede Göttererzählung einen Mythus und jede „antike" Gottesvorstellung mythisch. Giesebrecht scheint, wie viele andere, eine mir unerklärliche Angst vor dem Worte mythisch zu empfinden, als würde damit etwas ganz Ungeheuerliches, die israelitische Religion Degradierendes ausgesagt. In Wahrheit ist es eine ganz harmlose Sache. Wenn er z. B. — nicht ich! — Jahve als einen „früheren Gewittergott" bezeichnet, so spricht er damit etwas Mythisches von der Gottheit aus. Eine Theophanie muß eo ipso mythisch sein, da sie von der Gottheit handelt, kann jedoch nicht an Mythisches „anklingen". Giesebrecht fährt fort: „Eine Theophanie

aber, wenn sie auch an das Mythische sich anlehnt, braucht doch nicht notwendig eine Reminiszenz an mythische, grobsinnliche Götterpersonifikationen zu enthalten." Allerdings nicht! Denn es kann überhaupt von keiner „Reminiszenz" die Rede sein, da die Theophanie ja selbst eine Götterpersonifikation zum Gegenstande hat: „Jahve steht auf — wie eine Person! — zu erschüttern die Erde". Wie wenig plastisch oder „grobsinnlich" nach meiner Meinung die israelitischen Gotteserscheinungen sind, das kann jeder in dem § 13 meiner Esch. nachlesen, der von der „Persönlichkeit Jahves" handelt, der den gewaltigen Unterschied zwischen den Theophanien Homers und des Alten Testaments hervorhebt und betont, daß „die Israeliten von alten Zeiten her eine große Scheu gehabt haben, die Gottheit in menschlichem Bilde zu malen, und daß sich gerade darin in besonderem Maße die Kraft ihres Glaubens zeigt" (Esch. S. 121).

Das Problem, das Jes. 2 bietet, ist folgendes: Wie ist es zu erklären, daß Jesaja ein Tun Jahves schildert, während er nach unserer Erwartung ein Tun der Menschen schildern sollte? Daß er den Untergang Palästinas (resp. der Erde) beschreibt, während er nach unserer Erwartung den Untergang Israels beschreiben sollte? Daß er eine naturhafte Katastrophe ausmalt, während er nach unserer Erwartung eine politische Katastrophe ausmalen sollte? Giesebrecht hätte, wie mir scheint, zugestehen müssen, daß hier ein klar gestelltes Problem vorliegt und daß es sich nicht um einen vereinzelten Fall, sondern um eine von Anfang bis zu Ende durchgehende Eigentümlichkeit der Unheilseschatologie handelt, die man früher einfach nicht beachtet hat. Wenn er das zugäbe, wären wir immerhin schon einen Schritt weiter.

Wie löst nun Giesebrecht das Problem? „In diesem Fall [über alle die anderen Fälle, die ich in meinem Buche hervorgehoben habe, schweigt Giesebrecht] handelt es sich augenscheinlich [sic] ... darum, daß die religiöse Kraft des jugendlichen Feuerkopfs in medias rem hineinspringt, statt bei den politischen Ereignissen zu verweilen, die schon Amos und Hosea hauptsächlich betont hatten. Nicht weil Jesaja am Mythischen klebt [sic] und vor [sollte „von" heißen] den überlieferten Formen des Jahvegerichts [sic! Ich habe diesen Ausdruck aufs schärfste als irreführend abgelehnt und nie gebraucht; Esch. S. 7] nicht los kann, schildert er hier eine Theophanie, sondern umgekehrt, wegen der Fülle der religiösen Kraft, die ihn antreibt, begnügt er sich nicht mit einer Beschreibung des Assyrerzuges, sondern stellt Jahve sofort in seiner gewaltigen Majestät dar." Ich frage zunächst: Woher weiß Giesebrecht, daß die politische Katastrophe, von der hier gar nicht gesprochen wird, nach der Erwartung unseres Propheten gerade durch die Assyrer erfolgen sollte? Im Text steht nichts von den Assyrern. Ich berufe mich auf Amos, wo allerlei politische Feinde genannt werden, die Assyrer aber

nicht einmal dem Namen nach vorkommen. Daß er das Unheil von den Assyrern erwartete, ist zwar ein weitverbreitetes, dennoch aber falsches „Dogma" — wie ich beweisen kann. Bei Hosea erscheinen zwar die Assyrer neben den Ägyptern als Vernichter Israels, aber die Ägypter stehen in erster Reihe. Hatte also Jesaja speziell die Assyrer im Auge, dann mußte der Hörer (resp. Leser) schon ein Hellseher sein, um hinter der Schilderung Jahves im 2. Kap. das vom Propheten Gemeinte zu erkennen! Überdies ist es nichts als eine durch die Tradition geheiligte Hypothese, die die Tatsachen vergewaltigt, daß Amos und Hosea „schon hauptsächlich die politischen Ereignisse (der kommenden Katastrophe) betont hätten". Die politischen Ereignisse spielen vielmehr eine nur nebensächliche Rolle neben den naturhaften, die bei beiden deutlicher beschrieben werden. Dasselbe läßt sich in Jes. 2 konstatieren, wo die politischen Ereignisse überhaupt fehlen und statt ihrer, wie auch Giesebrecht zugibt, eine Theophanie geschildert wird.

Wir werden nun durch Giesebrecht weiter belehrt, daß diese Theophanie die „media res" sei, auf die es dem „jugendlichen Feuerkopf" vor allem ankomme: also die Naturkatastrophe ist ihm die Hauptsache, die politische dagegen Nebensache — gerade umgekehrt wie bei Amos und Hosea nach der Meinung Giesebrechts. Folglich hätte hier Jesaja etwas absolut (oder relativ?) Neues gebracht, aber der Rezensent bleibt uns den Nachweis schuldig, wie dies Neue aus der Anschauungswelt des Propheten organisch herausgewachsen und organisch mit ihr verknüpft sei. Die Redewendung, daß ihn „die religiöse Kraft antreibe", besagt gar nichts, da sie alles besagen kann. Trieb etwa „die religiöse Kraft" nicht auch einen Amos oder Hosea an? Warum haben denn diese nicht auch Theophanien oder Naturkatastrophen geschildert oder wenigstens diese Schilderungen in den Vordergrund gerückt, was sie ja nach Giesebrecht nicht getan haben sollen? Hier zeigt sich wieder einmal, was die so viel gerühmte „psychologische" Erklärungsweise leistet. Sie klingt sehr plausibel. Sobald man aber genauer zusieht, zerrinnt sie wie Wachs vor der Sonne. Man mache sich die Behauptung Giesebrechts an Jesaja selbst klar: Überall da, wo dieser keine naturhafte, sondern eine politische Katastrophe beschreibt, da hat ihn „augenscheinlich" die „religiöse Kraft" nicht angetrieben!? Wenn ferner der Prophet einmal erkannt hatte, daß politische Werkzeuge den göttlichen Urheber in den Schatten stellten, daß es darum „religiöser" sei, die menschlichen Faktoren gänzlich auszuschalten und die Gottheit allein wirken zu lassen, wie konnte er dann von der Höhe dieser Erkenntnis wieder herabsinken? Dann durfte er überhaupt keine politische Katastrophe mehr schildern, sondern mußte sich auf die Naturwunder beschränken, um nicht für sich und andere die göttliche Ursache in den Hintergrund zu drängen! Warum endlich begnügte er sich nicht — wie anderswo — damit, die Assyrer als die Zuchtrute

Jahves darzustellen? Oder warum ließ er nicht Jahve an der Spitze der Assyrer erscheinen und vor den Soldaten her durch ein Erdbeben Tod und Verderben verbreiten? War damit nicht die religiöse Forderung befriedigt? Das wäre psychologisch verständlich gewesen.

Psychologisch unverständlich bleibt es, wie ein Prophet, der angeblich die Vernichtung des Volkes durch die Assyrer beschreiben will, statt dessen seine Vernichtung durch ein Erdbeben beschreibt. Denn so, wie das Kapitel lautet, sind die Assyrer einfach ausgeschlossen. Übersetzt man die religiöse Poesie in die nüchterne Prosa, dann besagt Jes 2: Nicht ein Krieg, sondern ein Erdbeben wird Israel und die Welt heimsuchen. Wer hier die Assyrer oder den Krieg einträgt, dessen Behauptungen werden vom Text, weil dieser keinen Anlaß dazu gibt, sondern sie verbietet „zu Boden geschmettert". Psychologisch unverständlich bleibt zweitens, der Widerspruch zwischen der ethischen Mahnrede des Propheten, auf die Giesebrecht selbst den Hauptnachdruck legt, und der unethischen, naturhaften Zukunftsdrohung. Wenn sich Jesaja gegen Israel wendet und seine Sünden geißelt, warum sollen dann die Zedern Libanons und die Eichen Basans, die Berge und Hügel, die Türme und Mauern, die Schiffe und Wimpel bestraft werden, die doch an alledem ganz unschuldig sind? Daß damit auch „der Hochmut der Menschen" — nicht bloß Israels! — zu Fall kommt, ist ja klar und wird ausdrücklich bemerkt. Aber die „media res" ist nach Giesebrecht die Theophanie, die in der Naturkatastrophe erfolgt. Warum kündigt Jesaja nicht eine Pest oder eine Hungersnot oder wilde Tiere an, die ja auch von Jahve geschickt werden und doch nur die schuldigen Menschen dahinraffen? Wozu muß das Unheil die ganze Welt treffen, wie es scheint, wenn Israel allein der schuldige Teil ist? Mit der „religiösen Kraft" ist „augenscheinlich" nichts erklärt, da sie bei allen Propheten wirksam ist. Vielleicht versucht es Giesebrecht einmal mit der „poetischen Kraft", die dem Propheten eine grandiose Form für den Gedanken der Weltkatastrophe inspiriert hat! Damit wäre die Form erklärt.

Der Gedanke der Weltkatastrophe aber ist älter als Jesaja, älter als Amos, älter als unsere Propheten. Beweis dafür ist einmal die einfache Erwägung, daß mythische Ideen — und wenn Jahve handelt, so ist das eine „mythische" Idee — aus der primitiven Zeit stammen, die vor der geschichtlichen Zeit liegt. Auch in der geschichtlichen Zeit werden Handlungen von der Gottheit ausgesagt, aber sie tragen nicht mehr den „mythischen" Charakter der „Antike" oder, wenn sie es doch tun, so sind sie eben aus einer älteren Tradition geläufig. Ich behaupte, daß in der historischen Zeit keine mythischen Vorstellungen neu geprägt werden. Der Mythus und das mythische Motiv gehören überall in die Kindheitsstufe der Menschheit. Bei mythischen Vorstellungen ist das nicht immer deutlich zu beweisen, wohl aber bei Mythen. Man zeige mir einen

Mythus, der in historischer Zeit — nicht umgedeutet oder übertragen, sondern neu — geschaffen ist, und man wird vergebens danach suchen. Es gibt kein einwandfreies Beispiel.

Immerhin, da man dies eine petitio principii nennen könnte, so verweise ich zweitens auf eine andere allgemeine Erwägung, die vielleicht eher auf Zustimmung rechnen darf. Wenn wir bei Paulus oder Augustin oder Goethe Ideen finden, die sich nicht organisch aus ihrer Lebens- und Weltanschauung erklären lassen, dann werden wir unbedenklich auf fremde Elemente schließen, die sie von irgendwoher übernommen, aber sich innerlich nicht ganz angeeignet haben. So haben wir in der prophetischen Zukunftsdrohung zwei Typen konstatiert, von denen der eine, in dessen Mittelpunkt eine politische Katastrophe steht, aufs engste mit der prophetischen Mahnrede zusammengehört, während der andere, in dessen Mittelpunkt eine naturhafte Katastrophe steht, sich mit der prophetischen Berufstätigkeit nicht recht reimen läßt. Was liegt näher, als diesen Typus einer älteren Zeit zuzuweisen, zumal wir aus Amos 5, 18ff. wissen, daß die Vorstellung vom „Tage Jahves", d. h. die Eschatologie, schon vor Amos existierte! Oder will Giesebrecht diese Stelle nicht für beweiskräftig halten? Daß die Propheten, auch von dieser Stelle abgesehen, von der Vergangenheit abhängig waren, ist doch selbstverständlich, oder ist das etwas Wunderbares und höchst Erstaunliches? Wenn ich dasselbe von Goethe behauptete, würde man mich dann nicht einfach auslachen? Oder sind jene Männer vom Himmel gefallen und schleppen nicht, wie wir alle, das Erbe der Vergangenheit mit sich herum? Oder fürchtet Giesebrecht für die Größe und Originalität der Propheten? Ihr Abbruch zu tun, liegt mir fern, und ich meine auch in meinem Buche sie gebührend gewürdigt und das Neue, das wir ihr verdanken, stark unterstrichen zu haben (Esch. S. 152—156. 249f.). Nur mußten diese Dinge in den Hintergrund treten, weil meine Aufgabe darin bestand, dem nachzuspüren, was an eschatologischen Vorstellungen vor der „schriftstellernden" Prophetie erkennbar und vorhanden sei.

Ich berufe mich drittens auf die Heidenorakel; ich mache einen scharfen Unterschied zwischen den Drohungen der Propheten gegen Israel und ihren Drohungen gegen die Heiden, was Giesebrecht nicht beachtet. Er sagt: „Auch die Strafreden der Propheten scheinen uns prächtig vereinbar mit ihren Aufgaben, wie wir sie bisher auffaßten. Aber wir haben uns grimmig getäuscht. Es ist ein ganz oberflächliches Urteil, das wir gefällt haben, wenn wir der Meinung waren, Amos würde nicht in Verlegenheit gekommen sein, wenn man ihn um die drei oder vier Sünden von Damaskus oder Philistäa oder Moabitis befragt hätte." Da Amos nur eine konkrete Sünde nennt, so ist es unnütz darüber zu streiten, ob er auch die anderen drei oder vier irgendwie hätte bezeichnen können. Mir handelt es sich um etwas ganz anderes, nicht um das einzelne

Heidenorakel, sondern um die Gattung. So heißt es in meiner Esch. S. 148: „Die Entstehung der Heidenorakel als Gattung erklärt sich am einfachsten durch die Idee einer universalen Katastrophe, während die einzelnen Weissagungen natürlich durch besondere zeitgeschichtliche Umstände veranlaßt und modifiziert wurden." Und S. 153 fügte ich hinzu: „Alle Prophezeiungen vom Ende Israels sind . . . durch irgendwelche Sünden des Volkes motiviert, bei den Drohungen gegen die Heiden aber findet sich eine ganze Reihe, in der jede ethische Begründung fehlt. Hier hat sich das Ursprüngliche erhalten. Das konnte um so leichter geschehen, als man die Sünden der Heiden nicht so gut kannte wie die Israels. Zugrundegehen mußten deshalb jene Völker doch" eben wegen des Universalismus der naturhaften Katastrophe. Dies zu betonen und zu beweisen, war meine Absicht. Giesebrecht ist darauf gar nicht eingegangen, sondern hat sich eine Stelle herausgegriffen, die vielleicht zu seiner Theorie paßt, weil sie verschieden aufgefaßt werden kann. Ich will ihm eine andere Stelle nennen, an der seine Theorie zerschellt: die Drohung Zephanjas 2, 4—7 gegen Philistäa und Kreta. Wo ist denn da die von Giesebrecht so sehr gepriesene konkrete Schilderung der sittlichen Zustände durch die vorexilischen Propheten? Es wird überhaupt keine Sünde erwähnt, um derentwillen sie vernichtet werden sollen. Hic Rhodus, hic salta! Ich bemerke zum voraus, daß ich eine Streichung dieser Verse als eine Bestätigung meiner Anschauung ansehe.

6. Giesebrecht hätte wenigstens andeuten müssen, daß sich der zweite Teil meines Buches mit der Heilseschatologie oder der Zukunftsverheißung beschäftigt. Ich bin zunächst auf die allgemeinen Vorstellungen eingegangen, die ich unter dem Titel „das goldene Zeitalter" zusammengefaßt habe. Hier suche ich, ebenso wie bei der Unheilseschatologie, zu zeigen, daß die Propheten von einer Tradition abhängig sind, die ebenfalls mündlich verbreitet war. Die Beweisführung ist auch hier der Art nach dieselbe: es finden sich überall mythische Elemente, die zu der sittlichen Höhe und der religiösen Tiefe der Propheten nicht passen, die darum als Fremdkörper einer älteren Tradition entstammen müssen. Merkwürdigerweise haben sie alle, bald mehr bald minder deutlich, denselben Ursprung: sie gehen sämtlich zurück auf die Idee von der Wiederkehr des Paradieses oder des „goldenen Zeitalters". So weit die Tatsachen, die sich schwerlich leugnen lassen. Nun der Schluß: Da von einem Paradies nur am Anfang einer Welt gesprochen werden kann, da aber trotzdem von einem neuen Himmel und einer neuen Erde — vor Deuterojesaja — nicht gesprochen wird, so müssen wir folgern, daß die ursprüngliche Idee der Welterneuerung in älterer Zeit zwar notwendig vorhanden gewesen sein muß, aber in der prophetischen Zeit bereits verdunkelt war. Der Charakter der Heilseschatologie ist demnach ebenso

fragmentarisch wie derjenige der Unheilseschatologie. Allein so viel ist gerade hier deutlich, daß es sich ursprünglich um das Paradies, die Welt und — nicht um Palästina gehandelt hat. So entsprechen sich Unheil und Heil: dort die Zerstörung, hier die Erneuerung einer Welt. Darum gehören beide notwendig zusammen. Das Unheil ist nicht ohne das Heil denkbar. Und daß beide Partien der Eschatologie gleichalt sind, wird durch den ursprünglich mythischen Charakter bestätigt, der überall durchscheint — wenn man ihn nicht hinwegpsychologisiert!

Ich glaube bewiesen zu haben, daß die Ideen der Propheten über die Heilszeit — die sogenannten „messianischen Weissagungen" — älter sind als Amos, daß man folglich im allgemeinen gar keinen Grund hat, die Zukunftshoffnungen der älteren Propheten zu streichen. In einem besonderen Paragraph 22 habe ich einige generelle Gesichtspunkte gegeben, wie sich mir die Echtheitsfrage darstellt. Ich bedaure heute, daß ich mich nicht schon damals tiefer in das literarkritische Problem eingelassen und an einigen Prophezeiungen nach der rein „literarhistorischen Methode" gezeigt habe, daß sie notwendig vorexilisch sein müssen und daß ihr angeblich nachexilischer Ursprung nur auf einem „Dogma" beruht. Vielleicht häte ich dann auch diejenigen überzeugt, die meine jetzige Beweisführung nicht verstehen. Ich hoffe aber, das Versäumte bald nachzuholen und bei derselben Gelegenheit Giesebrechts merkwürdige Theorie von der „unwillkürlichen Gedankenfolge" des „normal organisierten" Prophetengeistes zu widerlegen, weil mich das hier zu weit führen würde, auch nicht direkt hierher gehört.

In meinem Buche folgen dann Untersuchungen über den „Messias", wo ich besonders den Paragraph 23, der vom „Hofstil" handelt, geneigten Lesern zur Weiterarbeit empfehle. In dem Abschnitt über den „Ebed Jahve" habe ich mich vor allem mit Giesebrecht auseinandergesetzt — weil er die gegnerische Position am schärfsten und besten vertritt — und ihm gegenüber die individuelle und eschatologische (wenn man will „messianische") Fassung, wie ich meine, mit guten Gründen behauptet. Ich mache besonders auf den Paragraph 30 aufmerksam, der „das große Mysterium" von Jes. 53 und seinen geheimnisvollen Ton zu schildern versucht. Endlich habe ich das „Menschensohn"problem wesentlich in dem von Bousset angedeuteten Sinne weiterzuführen getrachtet.

Berlin. **Hugo Greßmann.**

Miszellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1907.

Folgende Preisfragen werden vom Vorstande ausgeschrieben.

I. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1908:

„Eine Untersuchung über die Eigenart und die Bedeutung des Christentums im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte."

II. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1909:

„Eine Untersuchung über den Ursprung und die Bestimmung der sogenannten ‚geistlichen Güter' (geestelijke goederen) in den Niederlanden und deren Gebrauch im 17. Jahrhundert."

Auf folgende Fragen kann noch die Antwort eingesandt werden vor dem 15. Dezember 1907:

Die Gesellschaft verlangt „ein wissenschaftliches Handbuch der Sittenlehre auf der Grundlage der von der liberalen Theologie vertretenen Prinzipien".

Vor dem 15. Dezember 1908:

Die Gesellschaft verlangt „eine wissenschaftliche Untersuchung über den Einfluß religiöser Glaubensüberzeugungen auf die Beantwortung von Fragen auf dem Gebiete der Ethik, der Politik und der sozialen Einrichtungen und Verhältnisse".

Alles, was nach dem angegebenen Termin einläuft, wird ohne Beurteilung beiseite gelegt.

Für die ausreichende Beantwortung jeder Preisfrage wird eine Summe von 400 Gulden ausgesetzt, welche Summe die Verfasser ganz in Geld empfangen, wenn sie nicht die goldene Medaille der Gesellschaft (im Werte von 250 Gulden) und 150 Gulden in Geld, oder die silberne Medaille und 385 Gulden in Geld vorziehen. Außerdem werden die so gekrönten Preisschriften von der Gesellschaft unter ihre Werke aufgenommen und herausgegeben.

Der Vorstand behält sich das Recht vor, eine Preisschrift mit einem Teil des ausgesetzten Preises zu bekrönen, entweder mit oder ohne Aufnahme unter die Werke der Gesellschaft. Letzteres erfolgt in diesem Falle aber nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Abhandlungen müssen, um zur Mitbewerbung um den Preis zugelassen zu werden, deutlich geschrieben sein (Maschinenschrift hat den Vorzug) in niederländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, im letzten Falle mit lateinischer Schrift. Arbeiten, die mit deutschen Buchstaben oder nach der Ansicht des Vorstandes undeutlich geschrieben oder schlecht typiert sind, werden nicht berücksichtigt. Knappheit, soweit sie die Anforderungen der Wissenschaft und des Gegenstandes nicht zu kurz kommen läßt, gereicht zur Empfehlung.

Die Verfasser nennen ihren Namen nicht, sondern zeichnen ihre Abhandlung mit einem Motto, und senden dieselbe mit einem versiegelten Namensbillett, das das gleiche Motto als Aufschrift trägt, postfrei an den Schriftführer der Gesellschaft Dr. T. Cannegieter, Professor der Theologie an der Universität Utrecht.

Von den gekrönten Schriften, welche unter die Werke der Gesellschaft aufgenommen sind, dürfen die Verfasser weder eine neue oder eine verbesserte Auflage, noch eine Übersetzung veröffentlichen, ohne zuvor die Erlaubnis des Vorstandes erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, die nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann vom Verfasser selbst veröffentlicht werden. Das von ihm eingesandte Manuskript aber bleibt Eigentum der Gesellschaft; es kann aber dem Verfasser auf sein Ersuchen zurückerstattet werden.

Nicht zurückverlangte Abhandlungen werden nach fünf Jahren vernichtet.

Exemplare dieses Programmes sind auf portofreie Anfrage zu erhalten beim Schriftführer der Gesellschaft.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Jahwe und seine Auffassung in der ältesten Zeit.

Von

Prof. **Karl Marti** in Bern.

Die Ansichten über die Bedeutung Jahwes in der ältesten Zeit gehen heute mehr denn je auseinander. Wollen die einen dabei auf die primitivsten Vorstellungen zurückgreifen, so finden andere mit dem Namen Jahwe von Anfang an sehr hohe, ja selbst die höchsten Anschauungen verknüpft. Die einen berufen sich auf einzelne merkwürdige Erzählungen des Alten Testamentes, in denen Jahwe sich nur wenig von einem gewöhnlichen Nachtdämon unterscheidet; die andern dagegen weisen auf den weiten Horizont hin, den die Entdeckung der babylonischen und ägyptischen Kultur für die Jahrtausende vor der Entstehung der israelitischen Religion eröffnet, von dem aus auch ein helles Licht auf die ursprüngliche Auffassung von Jahwe falle. Deswegen braucht nun aber hier die Frage des Panbabylonismus nicht aufgeworfen zu werden. Denn mit der allgemeinen These von der babylonischen Beeinflussung des ganzen vorderen Orients ist nichts Sicheres für unsere Frage gewonnen, wenn nicht der tatsächliche Nachweis eines wirklichen Zusammenhanges im einzelnen geliefert werden kann. Auch soll nicht die Zahl der verschiedenen Meinungen über die ursprüngliche Auffassung von Jahwe um eine neue vermehrt, sondern nur

der Versuch gewagt werden, durch Unterscheidung einige Klarheit zu gewinnen und so der Lösung des Problems näher zu kommen, das in dem Jahwenamen und in der Jahweauffassung liegt. Es wird daher auch zu entschuldigen sein, wenn mit keinem neuen, sondern nur mit wohlbekanntem Material operiert wird.

Zuerst ist zu fragen, wo der Jahwename vorkommt; denn daß der Name Jahwe der ureigenste und ausschließliche Besitz der Israeliten sei, ist nicht mehr festzuhalten. Zwar darf man sich für das Vorkommen des Namens Jahwe als Namen eines Gottes auch außerhalb Israels nicht mit Sicherheit auf die beiden in Geschäftsurkunden aus der Hammurabi-Zeit, also aus dem Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. gelesenen Namen: Ja-u-um-ilu und Ja-PI-ilu oder Ja-'-PI-ilu berufen. Denn der erstere: Ja-u-um-ilu ist doch nicht ohne weiteres = Jahwe-ilu zu setzen, und die Lesung des letzteren als Ja-we-ilu oder Ja-a-we-ilu ist bei der Mehrdeutigkeit des Zeichens PI keineswegs sicher. Sei dem aber, wie ihm wolle, so fehlt das Götterdeterminativ vor dem ersten Bestandteil des Namens, das nach der Regel [1]) vorhanden sein sollte, wenn Ja-we (oder wie zu lesen ist) ein Gottesname wäre. Es bleibt daher die Vermutung viel wahrscheinlicher, daß der erste Teil des Namens (nämlich Jawe resp. Jaawe) ein Adjektiv oder ein Verbum sei, wie in so vielen hebräischen Eigennamen, z. B. יְחֶזְקֵאל (= Gott ist stark), יַחְדִּיאֵל (= Gott erfreut), יַעֲשִׂיאֵל (= Gott handelt) usw. Und die Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, daß das Imperfekt jawe resp. jaawe demselben Stamme angehöre, von dem der Gottesname יהוה herkommt, ja daß es geradezu irgendwo und irgendwann zum Gottesnamen geworden sei. Wertvoll wäre es zu wissen, was mit der Aussage jawe resp. jaawe über die Gottheit gesagt sein sollte. Aber auch ohnedies ist es wichtig, daß in diesen alten Namen aus dem Ende des 3. Jahrtausends

1) Immerhin scheint diese Regel von den Schreibern nicht überall durchgeführt worden zu sein; so soll bei aus einem Gottesnamen und ilu zusammengesetzten Eigennamen das Götterdeterminativ sogar gewöhnlich fehlen, s. Lagrange, Encore le nom de Jahwe in Revue Biblique internationale 1907, S. 384.

v. Chr. der als Jahwe gelesene erste Bestandteil, wenn auch nicht sicher als Gottesname, so doch als Aussage über eine Gottheit figuriert.

Auf etwas festeren Boden treten wir im 2. Jahrtausend. Auf einem von Sellin bei den Grabungen im alten Ta'anak gefundenen, an Ištarwašur gerichteten Briefe, der in Keilschrift geschrieben ist und etwa aus der Mitte des 2. Jahrtausends stammt, nennt sich der Absender Aḫi-ja-mi. Hrozný (s. bei Sellin Tell Ta'annek, Wien 1904, S. 116) bemerkt, daß hier das Fehlen des Gottesdeterminativs vor ja-mi keine Instanz gegen Annahme eines Gottesnamens in eben diesem ja-mi bilden könne, da der Schreiber auch dem Namen der Göttin Ištar in dem Eigennamen Ištarwašur das Gottesdeterminativ nicht vorgesetzt habe. Nimmt man ferner an, daß, wie im Babylonischen, auch hier m zur Wiedergabe von w diene, so läßt sich nicht verkennen, daß ja-mi dem Gottesnamen Jahwe entspricht und in Aḫi-ja-mi ein genaues Äquivalent des alttestamentlichen Namens Achijjahu אֲחִיָּהוּ (1 Reg. 14, 4), resp. einer vorauszusetzenden älteren Form אֲחִי־יַהְוֶה (= Jahwe ist Bruder [Verwandter]) vorliegt. Danach ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Jahwe als Gottesname den Kanaanitern schon um die Mitte des 2. Jahrtausends bekannt, also schon vor dem Eindringen der Israeliten in Kanaan, natürlich neben anderen Göttern wie z. B. der durch denselben Brief bezeugten Ištar, wenigstens von einzelnen verehrt war.

Für ungefähr dieselbe Zeit, aus der die Ta'annek-Tafeln stammen, ist das Vorkommen des Gottesnamens Jahwe auch in Babylonien zu belegen. Denn man liest auf Tafeln aus den Tempelarchiven von Nippur, die der Kassitenperiode (zirka 1700 bis zirka 1150 v. Chr.) angehören, Namen wie Ja-â-u, Ja-a-u und Ja-û-ba-ni, unter denen der letztere besonders auffallend ist, da er die interessante Parallele zu dem bekannten Ea-bani bildet und so aufs deutlichste Ja-û als Gottesnamen ausweist. Übrigens ist Ja-û auch dadurch als Gottesname bestätigt, daß in eben dieser Periode zu Nippur eine feminine Gottheit Jaût[um] vorkommt, deren Namen nur die feminine Form des

Namens Ja-û ist. Daß aber babylonisches Ja-û hebräischem יהוה entspreche, ist kaum in Frage zu stellen und es darf daher als sicher gelten, daß um die Mitte des 2. Jahrtausends in Babylonien der Gottesname Jahwe bekannt war [1]).

Kann der Skeptiker bei all den bisher angeführten Belegen noch zu Zweifeln geneigt sein, so ist ohne Frage sichergestellt, daß im 8. Jahrhundert Ja-u, was doch nichts anderes als Jahwe sein kann, als Gottesname einen Bestandteil von Namen nordsyrischer Fürsten gebildet hat. Denn es findet sich in den Annalen Tiglatpilesars für den Fürsten des nordaramäischen Landes Ja'udi (= יאדי in den Sendširli-Inschriften) der dem hebräischen Azarja vollständig entsprechende Name Azrija-a-u. Hier eine Verwechslung mit Azarja-Uzzia von Juda zu vermuten, verbietet der auf verschiedenen Inschriften Sargons gelesene Name eines Königs von Hamath: Ja-u-bi-'-di (Jaubi'di), ein Name, dessen erstem Element Jau auch ganz richtig das Gottesdeterminativ vorgesetzt ist und für den die bedeutsame Variante Ilu-bi-'-di vorkommt, so daß uns also die schönste Parallele zu den beiden Namen des drittletzten judäischen Königs Jojakim und Eljakim geboten ist [2]). Der Name Jahwe fehlt zwar in der Liste der Götter von Ja'udi auf der Hadadinschrift; trotzdem ist mit Ed. Meyer (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 247 f.) anzunehmen, daß der Gott Jahwe, wenn er auch nicht als ein Hauptgott galt, doch in Hamath und dem gleichfalls aramäischen Ja'udi Verehrung erfuhr.

Die weite Verbreitung des Namens des israelitischen Gottes ist eine ebenso merkwürdige Erscheinung, wie sein Vorhandensein schon ehe es ein Volk Israel gab. Leider läßt sich aber den angeführten Nachrichten über sein Vorkommen außerhalb Israels nicht entnehmen, welche spezielle Auffassung man mit dem Jahwenamen verband; auch läßt sich vorderhand daraus nicht erschließen, wo der Ursprung der Verehrung Jahwes zu suchen ist. Es wäre sehr voreilig, einfach wegen der vermutlich ältesten Spur der

---

1) Vgl. hierzu A. H. Sayce, The Name of Jeho, Jahveh in The Expository Times, Vol. XVIII, Nr. 1 (Okt. 1906) S. 26 f.

2) Vgl. KAT.[3] S. 465 f.

Existenz des Jahwenamens in Babylonien und wegen der allgemeinen These von der Ausbreitung der babylonischen Kultur nach Westen Babylonien als Ausgangspunkt des Jahwenamens und der Jahweverehrung anzunehmen. Man müßte denn doch erwarten, daß in der babylonischen Literatur von einem Gott Jau weit mehr zu hören wäre, als was die zerstreuten Restchen in Eigennamen weit auseinanderliegender Länder und Zeiten besagen.

Vielleicht werden wir der Entscheidung der Frage nach dem Ausgangspunkt der Jahweverehrung näher geführt, wenn wir darauf achten, daß mit den genannten Völkern der Babylonier, Kanaanäer und Aramäer der Kreis, in dem außerhalb Israels Jahwe Verehrer fand, noch nicht abgeschlossen ist. Es gehört zu demselben noch eine ganze Völkerschaft, nämlich die der Keniter. Von diesen ist bekannt, daß sie stets mit den Israeliten in freundlichstem Verhältnis standen, daß sie aber im Unterschied von ihnen nie recht ansässig geworden sind, sondern meist nomadisiert haben, wie wir sie so im Süden unter den Amalekitern (zur Zeit Sauls, 1 Sam. 15, 6), aber einige auch im Norden des Landes (so im Deboralied Jud. 5, 24) antreffen. Da sie Num. 24, 21 f. und Jud. 4, 11 auf einen Stammvater Kain zurückgeführt werden, so hat man ein Recht, die Erzählung von Kain, dem unstet und flüchtig Herumziehenden, durch das Jahwezeichen Geschützten, nicht Gebrandmarkten, herbeizuziehen und die Keniter überhaupt als Träger des Jahwezeichens, also als Jahweverehrer zu betrachten. Durch die Erzählung von dem Stammvater Kain soll das sonderbare Los des steten Nomadisierens seiner Abkömmlinge mitten unter Israel erklärt werden [1]). Nebenbei gesagt halte ich auch jetzt noch fest, daß die Lesung קניתי איש את יהוה (statt ק׳ א׳ אֶת־י׳) die beste Lösung der Schwierigkeit in jener Stelle sei, die den Namen Kain durch ein Wortspiel mit קנה erklären will (Gen. 4, 1) [2]). Nur so vermag ich אִישׁ in diesem Satze erträglich zu finden: „ich habe einen Träger des Jahwezeichens bekommen“. Gilt nun

1) Vgl. Stade, Das Kainszeichen, in ZAW 1894, S. 250—318, wieder abgedruckt in Stade, Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen. 2. wohlfeile Ausg. 1907, S. 229—273.

2) Vgl. Lit. Centralbl. 1897, Nr. 20, Sp. 641.

nach einer Tradition (Jud. 1, 16; 4, 11) auch der Schwiegervater Moses als Keniter und empfängt Mose die entscheidende Offenbarung Jahwes in der Nähe seines Schwiegervaters, der doch sicherlich irgendwie im nordwestlichen Arabien lokalisiert wird, so ist es wahrscheinlich, daß eben da der Ausgangspunkt sowohl der Keniter als auch der Jahweverehrung zu suchen ist.

Man hat den Kreis der Jahweverehrer noch weiter ziehen wollen. Weil Bileam als Prophet Jahwes erscheint, hat man daran gedacht, in seinen Volksgenossen Jahweverehrer sehen zu müssen. Leider ist aber die Herkunft Bileams nicht sicher zu stellen; man hat selbst im Alten Testament keine einheitliche Tradition hierüber: Nach Num. 23, 7 („Von Aram hat mich Balak geholt, von den Bergen des Ostens") stammt er aus Aram oder den Bergen des Ostens (Kedem), nach Num. 22, 47 (PC) wohl aus Midian, und nach Num. 22, 5 (wo nach einzelnen Manuskripten und einigen Übersetzungen בני עמון statt בני עמו gelesen wird) vielleicht aus Ammon. Wir können die Frage auf sich beruhen lassen, brauchen auch nicht zu erörtern, ob am Ende Edom für Aram in Num. 23, 7 zu lesen sei; denn auch wenn festgestellt wäre, daß die Heimat Bileams Aram, Ammon, Edom, Midian oder Kedem sei, so dürfte sicher daraus nicht geschlossen werden, daß alle Angehörigen des betreffenden Volkes nach der Meinung der Erzählung Jahwe verehrten. Es ist nicht zu vergessen, daß die fromme naive Auffassung die dem Volke Israel günstigen Erscheinungen auch außerhalb Israels auf Jahwe zurückführte und besonders die zum Heile Israels wirkenden Persönlichkeiten auch außerhalb Israels als Jahweverehrer betrachtete, dies nicht etwa weil Jahwe als der universale eine Gott geglaubt wurde, sondern gerade weil er der Spezialgott Israels war. So ist selbst Rahab in Jericho, die die Kundschafter beherbergte, ja sogar der Pharao ein „Jahweverehrer" geworden, weil er Joseph so freundlich behandelte und von Jahwe bedeutsamer Träume gewürdigt wurde [1]). Es bleibt also schwierig, auf Grund der

1) Vgl. Martin Peisker, Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften, 1907 (Beiheft XII zur ZAW.), S. 9f. u. sonst.

Bileamerzählung irgendein anderes Volk in den Kreis der Jahweverehrer einzurechnen. Vielleicht ist an die Midianiter zu denken, weil nach der gewöhnlichen Tradition Jetro, Moses Schwiegervater, ein Midianiter ist und in ihrem Gebiete oder in der Nähe desselben der ursprüngliche Sitz der Jahweverehrung, wie schon erwähnt ist, zu suchen sein wird. Immerhin darf auch hier nicht vergessen werden, daß erst die naive Auffassung die Angehörigen von Moses Schwiegervater in den Kreis der Jahweverehrer einbezogen haben kann.

Aber es genügt, daß mit Sicherheit festgestellt werden kann, daß der Name Jahwe nicht auf Israel eingeschränkt war und sich Jahweverehrer nicht nur unter den Israeliten befanden. Ebenso ist nach dem Vorhandensein des Jahwenamens bei Babyloniern und Kanaanäern anzunehmen und aus der Existenz der Keniter, die von Anfang an neben den Israeliten da waren und deren Jahwezeichen die Verwunderung der Israeliten erregte, zu schließen, daß Jahwe ein vorisraelitischer Gottesname ist. Und endlich ergibt sich als sehr wahrscheinlich, daß der Ausgangspunkt der Jahweverehrung im nordwestlichen Arabien zu suchen ist, von wo im Laufe der vorchristlichen Jahrtausende wie später vor und nach dem Aufkommen des Islams „arabische“ Stämme auswanderten und den Namen des Gottes Jahwe in ihre neuen Wohnsitze nach Babylonien, Kanaan und Aram mitnahmen, von wo auch die Keniter ausgingen und ebenso die Israeliten kamen.

Die Bedeutung Jahwes, die Auffassung, welche man in vorisraelitischer Zeit mit dem Jahwenamen verband, festzustellen, reichen aber die erwähnten, bis jetzt bekannt gewordenen dürftigen Notizen nicht hin. Man kann höchstens sagen, daß ihm nirgends eine besondere Stellung eingeräumt ist und er nirgends eine nachhaltige Wirkung ausgeübt hat. Wie bereits hervorgehoben wurde, erscheint er auch in Aram nicht in der Liste der syrischen Hauptgötter, und ebenso ist nicht zu bestimmen, was er für die Keniter bedeutete. Doch mag immerhin die weite Verbreitung davon überzeugen, daß er in seiner Heimat eine angesehene Gottheit war.

Eine andere Götter überragende, über die Linie gewöhnlicher Gottheiten hinausreichende Bedeutung besitzt Jahwe erst bei den

Israeliten, die ihn als ihren besonderen Gott verehrten, welcher sie zusammenhielt und ihnen festen Wohnsitz im Lande Kanaan verschafft hatte. Vielfach herrscht nun die Meinung, daß von den Erzählungen des Alten Testamentes auf die frühere Auffassung von Jahwe zurückgeschlossen werden könne. Man bemerkt nämlich sofort, daß in diesen Darstellungen Elemente verwendet werden und Züge erscheinen, die einer Stufe der Gottesvorstellung angehören, welche nicht an die Bedeutung Jahwes für die Israeliten heranreicht. Aber die beinahe als Axiom angesehene These, daß diese niederen Züge in der alttestamentlichen Darstellung zur Gewinnung der ursprünglichen Jahwevorstellung verwendet werden dürften, ist meines Erachtens durchaus unrichtig. Es gilt hier genau zu unterscheiden.

Das mit der genannten These bezeichnete Verfahren halte ich einmal schon für verfehlt, weil es zu den allerverschiedensten Resultaten geführt hat. So sieht der eine in Jahwe einen früheren Gewitter- oder Vulkangott, weil in vielen Darstellungen der Theophanie von Sturm und Gewitter die Rede ist und er darin noch die Nachwirkungen einer früheren Stufe zu erblicken meint, auf welcher Jahwe Gewittergott gewesen sei. Ein anderer weist darauf hin, daß in sehr altertümlichen eigenartigen Erzählungen Jahwe mit Menschen ringend dargestellt werde, daß er nachts mit Jakob gekämpft und Mose nachts in der Herberge überfallen habe, und schließt daraus, daß Jahwe unzweifelhaft ursprünglich als ein Nachtdämon aufgefaßt worden sei. Wieder ein anderer kann an die eherne Schlange erinnern, die seit der Zeit Moses mit dem Jahwekult in Verbindung stehe, und auf den Gedanken kommen, Jahwe sei, da die Schlange einen chthonischen Dämon repräsentiere, ursprünglich eine chthonische Gottheit gewesen. Und noch ein anderer kann die ursprünglichsten Züge darin erkennen wollen, daß die Gegenwart Jahwes sich im Rauschen der Bäume kundgegeben habe, und demgemäß in Jahwe eine alte Baumgottheit sehen. So aber gibt es der Möglichkeiten noch viele: man kann in Jahwe einen verwandelten alten Pestgott oder nach der bildlichen Darstellung in Rind oder Stier irgendwie eine Gottheit des Ackerbaus vermuten usw. usw. Ich gebe zu, daß eine dieser Vor-

stellungen das richtige treffen kann, also vielleicht dem entspricht, was man einst in uralter Zeit von Jahwe dachte. Aber es liegt dann nur ein glücklicher Zufall vor; denn welche Vorstellung die richtige sei, läßt sich bei Befolgung dieser Methode nicht herausbringen.

Dem ist aber so, weil diese Methode zweitens sich den Ursprung der alttestamentlichen Darstellungen nicht klar macht. Denn die Voraussetzung, von der sie ausgeht, ist falsch, daß die niederen Züge in den Erzählungen aus einer Periode einer niedereren Auffassung Jahwes in früherer Zeit herstammen. Es handelt sich vielmehr um Übertragung von Erzählungen über andere göttliche Mächte auf Jahwe. Ein Wandel des Subjektes liegt in diesen Erzählungen vor, nicht ein Überbleibsel und Rest einer früheren Auffassung desselben Subjektes. Wenn also jetzt z. B. vom Kampfe Jahwes mit Jakob und Mose in einer Weise erzählt wird, die an einen Nachtdämon erinnert, so ist Jahwe an die Stelle eines Nachtdämons gesetzt, von dem ursprünglich erzählt wurde. Jahwe hat alle solche niederen Gottheiten verdrängt, ihre Funktionen und auch ihre Züge übernommen. Die Gottheiten sind nach und nach alle (Dämonen, chthonische Götter, Lokalnumina usw.) in Jahwe aufgegangen. Die niederen Elemente und Züge in solchen alten Darstellungen sind somit viel richtiger als Dokumente der religiösen Anschauung zu benutzen, welche vor, eventuell am Anfang noch neben der Verehrung des israelitischen Jahwes herrschte. Nicht die israelitische, sondern die vorisraelitische Religion ist aus ihnen kennen zu lernen.

Im Grunde ist mit dieser Feststellung eigentlich nichts Neues gesagt; denn man erklärt schon längst: Baal ist in Jahwe aufgegangen, Baals Land ist Jahwes Land und die Kultstätten Kanaans sind Jahweheiligtümer geworden. Aber die weittragenden Konsequenzen dieses Satzes sind nicht eingesehen und nicht gezogen. Denn so wenig Baal ein Mittel an die Hand gibt, die genuin-israelitische Vorstellung von Jahwe zu gewinnen, ebensowenig kann das literarische Material ohne weiteres tale quale mit seinen Darstellungsformen dazu dienen. Jedenfalls müßte vorerst eine sehr genaue und eingehende Untersuchung angestellt

werden, ob irgendwo sicher Erzählungen vorliegen, welche ohne alle fremde Beimischung auf frühere Vorstellungen von Jahwe zurückgehen. Aber eine solche Prüfung dürfte schwerlich viele Stoffe als wirklich intakt und genuin-israelitisch erweisen, und das Urteil wird bleiben, daß die Gesamtmasse nach Stoff und Form von kanaanitischem Gute durchsetzt ist, ja im Grundstock reichlich kanaanitische Elemente enthält. Dies Urteil wird um so mehr Geltung haben, als gerade die Tatsache der Absorbierung der niederen Gottheiten durch Jahwe diesen als verschieden von ihnen und andersartig als sie hinstellt und somit Jahwe einen ganz anderen Charakter vindiziert.

Die Richtigkeit dieser Beurteilung der israelitischen Erzählungen wird sowohl durch die Religionsgeschichte überhaupt, als auch durch den weiteren Verlauf der Geschichte der israelitischen Religion selbst bestätigt. Die Absorbierung niederer Gottheiten durch höhere wird durch die Religionsgeschichte auch sonst bewiesen. An eine sprechende Analogie sei hier kurz erinnert, die Sam Wide in seinem jüngst erschienenen Artikel über „Chthonische und himmlische Götter" im zweiten Heft des Archivs für Religionswissenschaft dieses Jahres (1907, S. 257—268) uns an die Hand gibt. Er schreibt (S. 257): „Daß himmlische Götter mitunter zu chthonischen werden, ist eine Tatsache, die sowohl in der griechischen Religion wie in anderen Religionen beobachtet wird. Im Kampfe gegen die vorgriechischen lokalen Götter, die wohl zum großen Teil chthonisch waren, haben sich die olympischen Götter oftmals bequemen müssen, den Kultus der verdrängten Götter und die damit verbundenen göttlichen Funktionen zu übernehmen". Besonders instruktiv ist, was über Zeus festgestellt wird: „Zeus, der höchste unter den Olympiern, hat es nicht verschmäht, die Züge eines finsteren Unterweltgottes anzunehmen, und Zeus μειλίχιος wird sogar als Schlange dargestellt" (a. a. O. S. 257). Das ist eine außerordentlich interessante Parallele zu der ehernen Schlange, dem Nechuštan, im Tempel zu Jerusalem. Ebenso wichtig ist, was Wide S. 261 schreibt: „Nach uralter griechischer Anschauung kommen die Träume von der Erde, aber in der Ilias A 63 kommt der Traum von Zeus". Jedermann

denkt doch hier an Jakobs Traum von der Himmelsleiter in Bethel, den Jakob nach der ganzen Darstellung der Erzählung durch Inkubation (also von der Erde her) erhält, und daneben an die Träume, die Jahwe in der Josephsgeschichte und sonst verursacht. Wohl muß Sam Wide daneben bemerken, daß bisweilen auch chthonische Götter zu himmlischen wurden, aber er konstatiert auf S. 258: „Als die olympischen oder ‚homerischen' Götter die griechische Welt zu erobern versuchten, stießen sie überall auf uralte Lokalkulte, deren Inhaber zum großen Teil chthonisch waren. Die alten Gottheiten haben sich natürlich aus allen Kräften gegen die Eindringlinge gewehrt, aber im großen und ganzen haben die Olympier gesiegt, wenn auch nicht ohne Mühe und zahlreiche Kompromisse."

Was hier im großen und ganzen von den Olympiern gesagt ist, das gilt, so meine ich, in ausschließlichem Sinne von Jahwe, dem israelitischen Gotte. Ehe daraus Schlüsse auf seinen ursprünglichen Charakter gezogen werden, sei auf den vollständigen Sieg hingewiesen, den Jahwe, wie die Geschichte der israelitischen Religion bezeugt, in der Folgezeit errungen hat. Der Prozeß der Absorption der anderen Gottheiten ist bei Jahwe bis zum Ende durchgeführt: Wie die Dämonen ist Baal ganz aus dem Felde geschlagen, alle Funktionen Baals hat Jahwe übernommen und aller Kultus Baals ist zum Kulte Jahwes geworden. Und was noch mehr ist, vor ihm sind alle Götter der Welt verschwunden; die Erzählungen von den Großtaten babylonisch-assyrischer Götter haben nicht nur die Farben für die Darstellung des Wirkens Jahwes geliehen, ihre Taten sind die seinigen geworden und stillschweigend sind vor ihm die assyrisch-babylonischen Gottheiten, wie vorher die Dämonen und Lokalnumina, vom Schauplatz verschwunden, wenigstens überall da, wo Jahwe auftrat und wo er was zu sagen hatte.

Dieser Prozeß, dieser Sieg auf der ganzen Linie offenbart uns, denke ich, etwas von der Macht und Energie Jahwes. Schreibe ich auch den universalen und definitiven Sieg über die Götter der Heiden der vertieften religiös-ethischen Gotteserkenntnis der Propheten zu, so wird es doch wohl berechtigt sein, den Sieg,

den Jahwe über alle dämonischen Gestalten, über die Lokalnumina in Palästina, ja über Baal davongetragen hat und der sich gerade so deutlich und klar in den ältesten alttestamentlichen Erzählungen schon dokumentiert, als einen Beweis für die besondere Art, ja die höhere Art Jahwes in Anspruch zu nehmen. Jahwe war bei den Israeliten von Anfang an mehr als ein gewöhnlicher Dämon, mehr als ein lokales Numen, mehr auch als Baal und Astarte, die Spender des Segens der Natur und Familie; er war, wir dürfen gewiß sagen: etwas Höheres, mag auch — das ist dabei nicht ausgeschlossen — das Volk noch an die Existenz der niederen Gestalten zuerst geglaubt haben. Wie wir das Wesen Jahwes genauer zu definieren haben, wird immer noch fraglich bleiben; aber es genügt wohl nicht, ihn im Gegensatz zu chthonischen Gottheiten nur als eine himmlische zu fassen. Man wird den Sieg und den ganzen Prozeß seines Sieges kaum anders verstehen, als wenn man in Jahwe von Anfang an bei den Israeliten eine geistige Gottheit sieht, welche soziale Ordnungen garantiert und nicht nur natürliche Kreise zusammenhält, sondern jedenfalls an diese soziale und ethische Forderungen stellt. Mir kommt es vor, als ob die Formel: „Jahwe, der Gott Israels, und Israel, das Volk Jahwes" nicht so nichtssagend ist, wie man jüngst behauptet hat, sondern im Gegenteil immer noch am besten das Wesen der ursprünglichen israelitischen Jahweauffassung darstellt, sobald man nur daran denkt, daß Jahwe zugleich auch die geistigen Interessen, die sozialen Verhältnisse und geschichtlichen Schicksale seiner Verehrer unterstellt waren. Doch es soll kein Gewicht auf diese Formulierung gelegt sein; es ist schon genug gesagt, wenn man beistimmt: Jahwe war bei den Israeliten von Anfang an mehr als ein gewöhnlicher Dämon, mehr auch als ein Berggott vom Sinai oder ein Gott der Luft, des Wetters und des Vulkans.

Was Jahwe **vorher** (bevor er so der Gott der Israeliten war) gewesen ist, weiß ich nicht zu sagen. Er mag, das kommt mir nicht unwahrscheinlich vor, der Gott gewesen sein, der in einem Teil, vielleicht auf einem möglicherweise einstmals vulkanischen Berg des nordwestlichen Arabiens seinen Wohnsitz hatte.

Aber ich wiederhole, daß ich für diese Ansicht nicht die Schilderung der Theophanie in Form eines Erdbebens oder eines vulkanischen Ausbruches anrufe [1]). Mich bestimmt hierzu, daß ich einen festen Mittelpunkt für die so weit zerstreuten Spuren des Jahwenamens haben muß und diesen nach der Geschichte der semitischen Völkerwanderungen am besten in jener Gegend Nordarabiens finde. Jedenfalls geben bis jetzt auch die Keilinschriften über Jahwes vorisraelitische Art keine Auskunft. Wie es kam, daß Jahwe bei den Israeliten von vornherein als ein anderer verstanden wurde, ist eine untergeordnete Frage der Konstatierung der Tatsache gegenüber, daß er so verstanden war. Ich denke dabei an die Tätigkeit und den Einfluß einer prophetischen Gestalt (etwa Moses). Jedenfalls aber möchte ich es durchaus ablehnen, daß dazu irgendwie der imaginäre altorientalische Monotheismus mitgewirkt habe. Soweit ich sehen kann, finde ich diesen Monotheismus des alten Orients nur in der Phantasie einiger moderner Gelehrten, aber nirgends in den Kulturzentren und Priesterkreisen des vorderen Orients. Zudem hat es die babylonisch-assyrische Religion ihr Leben lang nie zu einem wirklichen Monotheismus, der diesen Namen verdiente, gebracht und ist auch der Gott Israels am Anfang, so sehr er eine die Dämonen und andere göttliche Mächte überragende Bedeutung besaß, noch lange nicht der eine Gott gewesen.

1) Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905, S. 42f., vergleicht z. B. zu Ex. 19, 16ff. den Bericht eines Augenzeugen über den Ausbruch des Mont Pelé am 8. Mai 1902.

2.
Fünfundzwanzig Jahre Lutherforschung.
1883 bis 1908.

Von

Oberkonsistorialrat D. G. Kawerau in Berlin.

I.

Es werden in diesem Herbst 25 Jahre, daß die deutsche evangelische Christenheit die vierte Zentenarfeier der Geburt Luthers festlich beging. Es war natürlich, daß diese Festfeier schon in der Vorbereitung auf sie und dann in ihren Nachwirkungen der Beschäftigung mit Luthers Werk und seinen Schriften, mit den Problemen seines Lebens und seines Charakters, mit der Entwickelung und Bedeutung seiner Theologie einen kräftigen Antrieb bot. Festschriften erschienen damals in Fülle, die Festreden, die in jenen Tagen gehalten wurden, könnten einen stattlichen Band füllen, große wissenschaftliche Publikationen traten in dem Jubiläumsjahre an die Öffentlichkeit, und da von katholischer Seite im voraus die Parole ausgegeben worden war, uns Evangelischen die Freude am Feste zu verderben, indem man die gehässige Polemik alten Stils in Broschüren und in Zeitungsartikeln wieder aufleben ließ, so wurden auch evangelischerseits manche Federn in Bewegung gesetzt, um dieser Pamphletliteratur wirksam zu begegnen. Als würdiges Lutherdenkmal wurde im Jahre 1883 die Herausgabe einer neuen kritischen Lutherausgabe, der Weimarer, durch Bereitstellung von Mitteln seitens der preußischen Staatsregierung möglich gemacht, und inmitten der Vorbereitungen auf das Fest erfolgte die Gründung des Vereins für Reformationsgeschichte. So erscheint es berechtigt, mit dem Jahre 1883 einen Einschnitt in der Geschichte der Lutherforschung zu machen, und ich folge gern der Aufforderung der Redaktion dieser Blätter, nunmehr, nach Ablauf von 25 Jahren, einen Rückblick auf das, was in diesem Zeitraum gearbeitet worden ist, und einen Über-

blick über die Fortschritte auf den einzelnen Gebieten dieser Forschung zu geben. Natürlich handelt es sich hier nicht um eine vollständige Bibliographie aller in diesen Jahren erschienenen auf Luther bezüglichen Arbeiten [1]), sondern nur um eine Heraushebung der bedeutenderen, für den Fortgang der Forschung charakteristischen Schriften.

Als der bekannteste und allgemein anerkannte Luthergelehrte stand damals unzweifelhaft Julius Köstlin da. Seinen Ruf in dieser Beziehung verdankte er seiner zweibändigen Lutherbiographie, die zuerst 1875 erschienen war. Hier war zum ersten Male eine wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende, unser gesamtes damaliges Wissen um den Lebensgang und die schriftstellerische Tätigkeit des deutschen Reformators zusammenfassende Darstellung gegeben. Zwar war Köstlin nicht Kirchenhistoriker, sondern Vertreter der systematischen Theologie; nicht durch umfassende reformationsgeschichtliche Studien war er auf seine Aufgabe vorbereitet gewesen, sondern er war von der Beschäftigung mit der Theologie Luthers zur Biographie vorgeschritten. Aber mit der ihm eigenen Gründlichkeit, Zuverlässigkeit und Nüchternheit hatte er das ihm erreichbare gedruckte Material durchforscht und geordnet und auch bereits das Material der gedruckt vorliegenden Tischreden durch Benutzung der handschriftlichen Sammlung des Val. Bavarus (auf der Gothaer Bibliothek) vervollständigt. In einer Darstellung, die zwar auf jede höhere Kunst pointierter Diktion verzichtete, aber schlicht und zuverlässig und in strittigen Fragen mit vorsichtigem Urteil den gewaltigen Stoff übersichtlich zum Vortrag brachte, hatte er der Lutherforschung zum ersten Male eine so vollständige Geschichte des Lebensgangs, der inneren Entwickelung und der schriftstellerischen Arbeit Luthers gegeben und dabei in Anmerkungen die Quellen für seine Erzählung so vollständig nachgewiesen, daß alle fernere Forschung

1) Wer sich über diese in ihrer ganzen Fülle orientieren will, der sei auf die Jahrgänge des „Theologischen Jahresberichtes“, der „Jahresberichte der Geschichtswissenschaft“, der „Jahresberichte für deutsche Literaturgeschichte“, sowie auf die Besprechungen in einigen Jahrgängen der „Zeitschr. für Kirchengeschichte“ und für die letzten Jahre auf das „Archiv f. Ref.-Gesch.“ verwiesen.

hier die sichere Unterlage fand, auf der vervollständigend oder berichtigend weitergebaut werden konnte. Wohl war es unbequem, daß er seine Quellennachweisungen in der Regel nur für größere Abschnitte seiner Darstellung zusammenfassend gab; es ist daher schon wiederholt geschehen, daß andere in ihren Arbeiten die Bemerkung machten, Köstlin behaupte dies oder jenes „ohne Quellenangabe“. Aber solche Ausstellungen kamen doch nur daher, daß die Autoren seine Art, über die benutzten Quellen Rechenschaft zu geben, nicht richtig erfaßt hatten. Tatsächlich hat er mit der größten Gewissenhaftigkeit für jeden Zug seiner Darstellung auch eine Quelle nachgewiesen; es ist nur nicht immer bequem, die gerade in Betracht kommende aus seinen Zusammenstellungen herauszufinden.

Im Lutherjahr erschien nun Köstlins Biographie in einer zweiten, sehr bedeutend bereicherten und verbesserten Auflage, der sofort eine dritte, fast gleichlautende folgte [1]). Es trat hier deutlich hervor, was für einen Impuls zu neuer Arbeit auf diesem Gebiete die erste Auflage gebracht hatte. Zunächst war er selbst in der Zwischenzeit mit zwei einsamen Luthergelehrten in nähere Fühlung gekommen, die mit ihrem reichen Detailwissen ihn unterstützten. Der eine war der Dresdner Pastor emer. J. K. Seidemann, der andere der Potsdamer Kadettenhauspfarrer Karl Knaake. Seidemann hatte schon seit Jahrzehnten als Pastor in Eschdorf bei Dresden mit unermüdlichem Fleiße handschriftliche Schätze aus dem Dresdner Haupt-Staatsarchiv mit peinlicher Sorgfalt ediert, Archivalien, die der Erläuterung der Reformationsgeschichte, besonders im Albertinischen Sachsen, dienten oder einzelne Personen und einzelne Ereignisse der Reformationszeit näher beleuchten konnten. So waren schon in den Jahren 1842 bis 1846 seine „Erläuterungen zur Reformationsgeschichte“ und seine „Beiträge zur Reformationsgeschichte“, sein „Thomas Münzer“, sein „Miltitz“, seine „Leipziger Disputation“ erschienen, Schriften,

1) Die „vierte“ Auflage war dann nur eine neue Titelauflage der Restexemplare der 3. Auflage, als diese ein neuer Verleger erworben hatte. Als „neue“ Auflagen kommen daher nur die 2. und dann erst wieder die 5. in Betracht.

die bei ihrem Erscheinen nur einen ganz kleinen Leserkreis gefunden, so daß der mittellose Verfasser größere Teile der Auflagen wieder als Makulatur hatte müssen einstampfen lassen — jetzt weiß jeder Antiquar den Wert der noch vorhandenen Exemplare wohl zu schätzen [1]). War doch Seidemann ein Gelehrter von peinlicher Sorgfalt in der Herausgabe von Urkunden und von profundem Wissen, aber freilich auch ohne jede Begabung für geschichtliche Darstellung, wie er sich selber beurteilte, ein Mann ohne jede kombinatorische Phantasie (vgl. das Vorwort zu seinem „Miltitz"), daher nur befähigt, chronikalisch einzelne Fakta zu registrieren. Dieser Gelehrte war nun aber auch schon seit einer Reihe von Jahren direkt an die Lutherforschung herangeführt worden. Er hatte 1856 den sechsten Band zu de Wettes „Briefen Luthers" herausgegeben, der in reicher Fülle bisher übersehene oder unbekannte Briefe ans Licht gebracht und durch sein Register und die diesem beigegebene Fülle gelehrter Notizen de Wettes Werk erst recht brauchbar gemacht hatte. Schon drei Jahre danach ließ Seidemann ein neues Heft „Lutherbriefe" erscheinen, der schöne Ertrag seiner rastlosen Fortarbeit auf diesem Gebiete. Als dann im Jahre 1866 der Weimarer Archivdirektor Burkhardt seinen „Briefwechsel Luthers" erscheinen ließ, der zum ersten Male den Versuch wagte, auch die an Luther gerichteten Briefe zu sammeln, wofür das Weimarer Archiv die reichste Ausbeute gewährte, da steuerte Seidemann aus seinen Sammlungen wieder eine ungemein reiche Fülle von Notizen zur Erläuterung dieses Briefwechsels bei [2]).

---

1) Noch im Jahre 1875, als Seidemann seinen „Jakob Schenk" geschrieben hatte, erschien eine Rezension, die den Emeritus wie einen homo novus behandelte und ihm die freundliche Anerkennung zollte, daß er recht fleißig gearbeitet habe. Was er für eine stattliche Zahl von Publikationen damals hinter sich hatte, ahnte der Rezensent offenbar nicht.

2) Über was für Sammlungen Seidemann auf Grund einer langen Lebensarbeit verfügte, das zeigte sein Aufsatz über Luthers Grundbesitz in „Zeitschr. f. histor. Theol." 1860, 475 ff., sowie seine Aufsätze ebd. 1873, 154 ff. und 1875, 115 ff., ferner seine Rezension von Köhlers flüchtigem Buch „Luthers Reisen", das erst durch die Nachträge und Berichtigungen Seidemanns brauchbar geworden ist, im Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1878,

Im Jahre 1872 hatte dann Seidemann durch die Entdeckung und Herausgabe des Lauterbachschen „Tagebuches auf das Jahr 1538“ der Tischredenforschung eine neue Bahn gebrochen. Statt der sekundären Überarbeitungen der Gespräche, die Luther an seinem Tisch geführt hatte, wie sie uns in den bisher bekannten Sammlungen nur zur Verfügung standen, trat zum erstenmale die ursprüngliche Art der Aufzeichnungen dieser Tischreden in tagebuchartiger Gestalt vor uns hin und damit kam nun auch der Wert dieser Niederschriften für die Biographie Luthers und für die Erforschung seines intimen Lebens in die Erscheinung. Seit diesem glücklichen Funde verfolgte Seidemann den Plan, den weiteren noch in Bibliotheken schlummernden Aufzeichnungen dieser Art nachzuspüren, sie zu kopieren und dann als Abschluß seines Lebenswerkes diese ganze Sammlung herauszugeben. Mitten aus dieser Riesenarbeit nahm ihn uns 1879 der Tod. Aber vorher hatte er noch zwei größere Arbeiten vollenden können, einmal 1876 die Herausgabe der in Dresden wieder aufgefundenen Handschrift Luthers für seine älteste Psalmenvorlesung aus den Jahren 1513 bis 1516, die einen Einblick in das Heranreifen der neuen Theologie Luthers vor seinem öffentlichen Auftreten als Reformator gestattete; ferner hatte er eine Biographie des Schülers der Wittenberger, des unruhigen und im Elend endenden Jakob Schenk aus vielen neuen Archivalien und aus dem Studium der Schriften Schenks in feiner Weise zusammengefügt. Zu ihm war Köstlin in freundschaftliche Beziehungen gekommen, denen er besonders für die neue Auflage seines „Luther“ den Einblick in die von Seidemann gesammelten Tischredensammlungen verdankte.

Der andere einsame Gelehrte war Knaake. Schon als Kandidat hatte dieser 1863 scharfsinnig gegen Rückert und Heppe in die Lutherforschung eingegriffen mit seiner kleinen Schrift „Luthers Anteil an der Augsburgischen Konfession“. Dann hatte er 1867 mit einer Herausgabe der Werke des Johann von Staupitz begonnen, die aber aus Mangel an Käufern über den ersten Band

---

sowie sämtliche Beiträge, die er noch in seinen letzten Lebensjahren für dieses Blatt lieferte.

nicht hinauskam; darauf in Verbindung mit Franz von Soden 1867 und 1872 in zwei Bänden das wichtige Briefbuch des Nürnbergers Christoph Scheurl ediert und versuchte dann unter dem Titel „Jahrbücher des Deutschen Reichs und der Deutschen Kirche im Zeitalter der Reformation" Handschriftliches und seltene alte Druckschriften an die Öffentlichkeit zu bringen. Leider blieb das interessante Unternehmen schon im zweiten Hefte des ersten Bandes stecken; es enthält daher nur Scheurls „Geschichtbuch der Christenheit von 1511—1521" und dann eine Anzahl Dokumente zum Augsburger Reichstag von 1518. Auch von diesem Werke befinden sich, nebenbei bemerkt, ähnlich wie von Seidemanns ältesten Schriften, nur ganz wenige Exemplare im Handel. Knaake war ein Sammler und Detailgelehrter allerersten Ranges. Wie er mir selbst einmal erzählte, hatten Schwierigkeiten, die ihm als jungem Mann bei Benutzung der Königlichen Bibliothek in Berlin entstanden waren, ihn zu dem kühnen, ich möchte sagen trotzigen Entschluß gebracht, fortan durch unermüdlichen Aufkauf von Schriften aus der Reformationszeit und der Hilfsliteratur sich selbst eine Bibliothek zu sammeln, die ihn von der Benutzung öffentlicher Bibliotheken möglichst unabhängig machte. Unter großen Opfern und Entbehrungen ist ihm diese seine Absicht in staunenswerter Weise gelungen. Er hat nicht nur einmal, sondern sogar zweimal nacheinander es fertig gebracht, eine der größten und wertvollsten Sammlungen von Drucken des 16. Jahrhunderts zusammenzubringen. Denn nachdem er seine erste Sammlung an die preußische Staatsregierung verkauft hatte, hat er noch einmal im Alter eine zweite Sammlung größten Umfanges zusammenzubringen verstanden, deren größter Teil im vorigen Jahre aus seinem Nachlaß in Leipziger Auktionen verkauft — und damit leider verstreut worden ist. Das Ziel seiner Wünsche bei seinen Sammlungen war die Herausgabe einer wissenschaftlichen Lutherausgabe. Knaake hatte nach dem Erscheinen der ersten Auflage des Köstlinschen „Luther" in der „Zeitschrift für lutherische Kirche und Theologie" mit dem überlegenen Wissen eines durch solche Sammlungen ausgerüsteten Detailforschers eine Reihe Berichtigungen zu dessen Arbeit gegeben, nicht sanft im Tone, aber aus

der Fülle gelehrter Forschung heraus. Es ist mir immer als ein besonders schöner Zug im Charakter Köstlins erschienen, daß er, anstatt daß er über die Kritik, die Knaake an seinem Werke geübt hatte, verstimmt gewesen wäre, vielmehr den Entschluß faßte, diesem Gelehrten von seltenem Wissen und Scharfsinn aus seiner Vereinsamung herauszuhelfen und ihm die Möglichkeit zu schaffen, sein Wissen und seine Sammlungen für die Wissenschaft nutzbar zu machen. Seinen Bemühungen gelang es, ihm eine für wissenschaftliche Muße geeignete Pfarrstelle zu verschaffen und das preußische Kultusministerium für den Plan einer neuen großen Lutherausgabe unter Knaakes Leitung zu interessieren. Dafür konnte er aber auch nunmehr manche Frucht der Knaakeschen Studien in der zweiten Auflage seines Luther verwerten.

Aber neben den beiden genannten Gelehrten waren bereits auch schon andere in die Arbeit eingetreten. Hier ist vor allem der Pfarrer Ludwig Enders in Oberrad bei Frankfurt a. M. zu nennen, der 1906 als Konsistorialrat in Frankfurt nach schwerem Leiden verstorben ist. Seit dem Jahre 1862 war dieser, anfangs wenig beachtet, allmählich in immer umfassendere Lutherforschung hineingeführt worden, indem er zunächst die Bearbeitung der zweiten Auflage desjenigen Teiles der Erlanger Ausgabe übernahm, welche Luthers Predigten enthält. Bei den ersten fünfzehn Bänden, die er bis 1870 vollendete, war von dem Umfang seiner Studien noch wenig zu spüren, da es sich nur um den Neudruck der Haus- und der Kirchenpostille Luthers handelte. Als er aber dann 1877 mit dem Druck der „vermischten Predigten" Luthers einsetzte, da trat zutage, daß er über sehr umfängliche Studien zur Bibliographie verfügte, und es gelang ihm, aus einer wertvollen Wolfenbüttler Handschrift eine große Zahl bisher unbekannter Predigten an die Öffentlichkeit zu bringen; und nun, im Jubiläumsjahre 1883, setzte er wieder neu ein mit der Neubearbeitung der wichtigen Abteilung der Erlanger Ausgabe, welche die reformationshistorischen und polemischen deutschen Schriften umfaßt. Man konnte erkennen, wie seine Vertrautheit mit der Lutherbibliographie immer weiter gewachsen war, und die Einleitungen, die er den Schriften mitgab, bekundeten die Gründlich-

keit und Ausgedehntheit seiner reformationsgeschichtlichen Kenntnisse. Schon im Jahre 1884 erschien daneben der erste Band der Abteilung der Erlanger Ausgabe, die in der ersten Auflage ganz unvollständig geblieben war, nämlich des Briefwechsels Luthers. Bekanntlich hatte die Erlanger Ausgabe ihre Teilung der Schriften Luthers in deutsche und lateinische mit seltsamer Ungeschicklichkeit auch auf die Briefe ausgedehnt und in Band 53 bis 56 zunächst nur die deutschen Briefe herausgegeben, und zwar diese wesentlich im Anschluß an de Wette. Es fehlten vollständig die lateinischen Briefe und alle an ihn gerichteten Schreiben. Nun begann Enders die Lücke auszufüllen mit seinem „Briefwechsel Luthers", von dem er in langsamem Fortschreiten, das aber zum Teil auf Rechnung der Verlagsbuchhandlung kam, zehn und einen halben Band selber hat herstellen können. Den elften habe ich selber kürzlich unter Benutzung seines handschriftlichen Nachlasses im Druck vollenden können. Freilich abgeschlossen ist das Werk auch jetzt noch nicht; es bricht beim August 1538 jetzt ab. Ob es, wozu erhebliche Vorarbeiten vorliegen, zur Vollendung kommen wird, das hängt von der Unterstützung ab, deren der Verleger für die Fortführung bedarf. Enders hat sich durch diese letzte, fast über ein Vierteljahrhundert ausgedehnte Arbeit einen Ehrenplatz in der Lutherforschung für alle Zeiten erworben. Nicht allein, daß seinem emsigen Forschen gelungen ist, die Zahl der bisher bekannten Briefe Luthers und besonders der an ihn gerichteten um zahlreiche Stücke zu vermehren, er hat auch durch fortgesetztes Reisen im Interesse seiner Arbeit die noch vorhandene handschriftliche Überlieferung der Briefe in Autographen und alten Abschriften in einem bisher unbekannten Umfange für die Textgestaltung verwenden können. Er hat seine Ausgabe aber auch mit einer Fülle von Anmerkungen ausgestattet, in denen die Frucht jahrelanger ausgebreitetster Studien dem Leser dargereicht wird. Gewiß sind dieser Ausgabe gegenüber noch manche Wünsche zu erheben. Man muß beklagen, daß er die deutschen Briefe Luthers nicht noch einmal zum Abdruck bringen konnte, soweit sie in Band 53—56 schon mitgeteilt waren. Der Benutzer ist also genötigt, neben der Endersschen Ausgabe beständig für diese Briefe

jene anderen Bände oder de Wette zu vergleichen. Zu bedauern ist auch, daß die Grundsätze der Erlanger Ausgabe in bezug auf Orthographie und Interpunktion zu einer Textgestaltung führen, die sich vom Original doch unnötig weit entfernt. Natürlich fehlt es in der Fülle von Anmerkungen auch nicht hier und da an solchen, in denen der Herausgeber irregeht und den Benutzer seiner Ausgabe irreführt. Erheblicher scheint mir aber ein anderer Punkt, den meines Wissens die Kritik bisher nicht beachtet hat. Bei der Benutzung alter Abschriften der Briefe Luthers, die uns beim Fehlen der Originale letztere ersetzen müssen, hat Enders unterlassen, für die Wertbeurteilung der ihm vorliegenden Handschriften kritische Maßstäbe zu suchen. Ein großer Teil der von ihm benutzten Abschriften gehört jenen Zeiten nach Luthers Tode an, wo ein Aurifaber und andere geschäftsmäßig, en masse, Abschriften seiner Briefe anfertigten und damit Geschäft trieben. Diese Arbeiten sind flüchtig gemacht und immer nur von sekundärem Werte. Wir besitzen aber noch für einen erheblichen Teil der Briefe Abschriften erster Hand aus dem Kreise der Hausgenossen, Amanuenses und Freunde Luthers, Sammlungen solcher, denen die Brieforiginale zugänglich waren. Solche Abschriften sind noch vorhanden in Jena aus dem Nachlaß Georg Rörers und Michael Stiefels und in Nürnberg aus dem Nachlaß des getreuen Veit Dietrich. Ebenso wird in Betracht kommen, was Stephan Roth in Zwickau gesammelt und hinterlassen hat. Es ist überraschend, daß Enders sowohl an den Jenaer wie an den bezeichneten Nürnberger Sammlungen bei seinen so weit ausgedehnten Forschungen vorübergegangen ist. Soviel ich sehe, wird bei einem guten Teil der Briefe, deren Text er nicht nach dem Original geben konnte, neue kritische Arbeit noch manches für die Herstellung des ursprünglichen Textes zu leisten imstande sein.

Mit Recht nennt Köstlin im Vorwort zur zweiten Auflage seines „Luther“ unter denen, denen die Lutherforschung viel zu verdanken habe, Theodor Kolde. Dieser Marburger, später Erlanger Kirchenhistoriker, hatte seine Mitarbeit 1874 begonnen mit einer Studie über den „Kanzler Brück und seine Bedeutung für die Entwicklung der Reformation“ (in der „Zeitschrift für histo-

rische Theologie"), einer Arbeit, die der Verfasser selber später in einem wichtigen Teile als einen jugendlichen Fehlgriff beurteilt hat. Wertvoller war die zweite Gabe, seine im Jahre 1876 erschienene Schrift über Luthers Stellung zu Konzil und Kirche bis zum Wormser Reichstag. Seinen Ruf begründete er dann durch seine dritte Arbeit, die vortreffliche Schrift über die deutsche Augustinerkongregation, 1879, durch die er zum ersten Male den Orden, dem Luther angehört hat, nach seiner inneren Entwicklung wie nach seiner Ausbreitung in Deutschland, nach seiner theologischen Richtung und seinen inneren Kämpfen ins helle Licht der Geschichte rückte. Er lehrte uns einen Proles und einen Staupitz verstehen, er brachte Licht in die Konflikte im Innern der deutschen Kongregation, die Luthers Romreise veranlaßten, er machte uns aus den Quellen das Klosterleben verständlich, in dem Luther gestanden, und beleuchtete Luthers Tätigkeit als Distriktsvikar; er zeigte uns die Geschichte der Auflösung der größten Zahl der deutschen Augustinerkonvente unter dem Einfluß des Auftretens Luthers. 1881 war eine Schrift über Friedrich den Weisen gefolgt. Nun hatte auch Kolde als nächstes wissenschaftliches Ziel sich die Abfassung einer Lutherbiographie gesteckt. Was er zu diesem Zwecke auf ausgedehnten Reisen in Bibliotheken und Archiven gefunden, das veröffentlichte er im Jubiläumsjahr unter dem Titel „Analecta Lutherana", die reichhaltigste Nachlese und Ergänzung zu Luthers Briefwechsel, die wir seit Burkhardt erhalten haben. Wenn sich sein Abdruck handschriftlicher Texte bei der Nachprüfung nicht immer als zuverlässig erwies, so muß ihm zugute gerechnet werden, daß ein großer Teil seiner Abschriften ursprünglich gar nicht unter dem Gesichtspunkte der Veröffentlichung in dieser Gestalt gemacht war, sondern nur den Wert von Notizen für seine Biographie hatte haben sollen. Ich bin ihm persönlich für seine Analecta zu besonderem Danke verpflichtet, insofern ich durch seine Vorarbeit auf die im Zerbster Archiv ruhenden Reformatorenbriefe aufmerksam wurde. Nur durch diese Spur wurde es mir möglich, die Briefe des Justus Jonas, mit deren Sammlung ich begonnen hatte, in einer solchen Anzahl zusammenzubringen, daß ich sie in zwei Bänden 1884 und 1885 der Öffent-

lichkeit übergeben konnte. Noch 1883 vollendete Kolde den ersten Band seiner Lutherbiographie — er erschien mit der Jahreszahl 1884 — und 1889 vollendete er dies Werk, mit einem zweiten Bande. Seine Biographie unterscheidet sich erheblich nach ihrer ganzen Anlage von der Köstlinschen; sie verzichtet auf jene Vollständigkeit, die Köstlin angestrebt hatte, und vermag daher die bedeutenden Erscheinungen und Entwicklungspunkte in Luthers Lebensgange viel kräftiger herauszuarbeiten. Kolde arbeitete ferner mit genauer Kenntnis der ganzen reformatorischen Bewegung und auch der politischen Geschichte der Zeit und konnte diese Kenntnis als Einschlag in seine Darstellung des Lebens Luthers viel kräftiger verwerten als jener getan. Auch seine Sprache ist lebhafter, und in den dem zweiten Bande beigefügten reichen Anmerkungen gibt er von dem Umfang seiner selbständigen Forschungen Rechenschaft und vermehrt auch die für Luthers Leben und für die Zeitgeschichte in Betracht kommende Literatur nicht unerheblich über Köstlin hinaus. Er ist seitdem der reformationsgeschichtlichen Forschung treu geblieben und hat die von ihm begründeten „Beiträge zur Bayerischen Kirchengeschichte" überwiegend dieser Forschnng dienstbar gemacht. Aus den zahlreichen Aufsätzen, die er selbst zu diesen Beiträgen beigesteuert hat, hebe ich, als speziell der Lutherforschung dienend, seine Forschungen über Speratus und Poliander (1900) sowie über Arsacius Seehofer und Argula von Grumbach (1905) hervor; ferner aus seinen übrigen Arbeiten seine wertvollen Untersuchungen über Luthers „Schmalkaldische Artikel" sowie zur Vorgeschichte des Augsburger Reichstages und zur Geschichte des Augsburgischen Bekenntnisses [1]). Eine Fülle von Einzeluntersuchungen hat er in den Besprechungen niedergelegt, die er jedem neu erschienenen Bande der Weimarer Lutherausgabe in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen" widmete.

In Köstlins Vorwort war nicht besonders des Mannes Erwähnung getan, der neben Kolde unter unseren deutschen Kirchen-

1) Ich nenne nur: „Der Tag von Schleiz und die Entstehung der Schwabacher Artikel" in „Beiträge zur Ref.-Gesch." (Festschrift für Köstlin), 1896, und „Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession" 1906 und seine zahlreichen Beiträge zur protest. Real-Enzyklopädie, 2. u. 3. Auflage.

historikern speziell als Forscher auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte Hervorhebung verdient: Theodor Brieger, denn es waren damals zwar schon seine bedeutsamen Forschungen über Contarini erschienen, aber zur Lutherforschung hatte er damals erst an einem Nebenpunkte mit einer scharfsinnigen Untersuchung eingesetzt mit seiner kleinen Schrift „Die angebliche Marburger Kirchenordnung von 1527 und Luthers erster katechetischer Unterricht vom Abendmahl" 1881. Aber nun erschienen 1883 seine neuen Mitteilungen über Luther in Worms und 1884 seine vortreffliche Ausgabe der Depeschen Aleanders vom Jahre 1521 und erwiesen ihn als einen Gelehrten, der über das volle Rüstzeug historisch-kritischer Schulung verfügt, und als einen Forscher von seltener Sorgfalt und Zuverlässigkeit.

So war die Lutherforschung von verschiedenen Seiten her auch durch jüngere Kräfte energisch in Angriff genommen. Der Kampf, den von katholischer Seite her Johannes Janssen der evangelischen Wissenschaft aufgenötigt hatte und der in der katholischen Literatur des Jahres 1883 durch zahlreiche Streitschriften feinerer und gröberer Art bis zu den ordinärsten Pamphleten hinunter die Gemüter erregte, lenkte das Interesse in einem bisher ganz unbekannten Maße der Lutherforschung zu. Diese fand zunächst einen Sammelpunkt an dem großen Unternehmen der Weimarer Lutherausgabe, deren erste zwei Bände zwar Knaake selbst in rascher Folge erscheinen ließ, bei der sich aber von Jahr zu Jahr mehr die Notwendigkeit herausstellte, andere Kräfte zur Fortführung des Werkes mit heranzuziehen. Es wurde allmählich durch den Leiter, P. Pietsch, eine stattliche Zahl von Mitarbeitern geworben, die an diesem Werke vorübergehend oder dauernd beteiligt worden sind. Freilich machte man auch je länger je mehr die Wahrnehmung, daß die großen bibliographischen Vorarbeiten, die Knaake selbst mit jahrelangem Sammelfleiß zusammengestellt hatte, doch nicht ausreichten, daß es einem einzelnen auch bei der intensivsten Arbeit nicht möglich gewesen war, die Fülle des noch vorhandenen Materials zu überschauen. Niemand ahnte im Jahre 1883, wieviel noch ungehobene handschriftliche Schätze, zum Teil Schätze allerersten Ranges, in Bibliotheken verborgen lagen. Erst

im Verlauf der Arbeit wurden zum Teil durch, man darf sagen, zufällige glückliche Funde, die einzelne machten, zum Teil infolge systematischer Umfragen bei den deutschen Bibliotheken und Archiven diese unbekannten Stücke ans Licht gebracht.

Wenn unser Rückblick mit dem zuletzt Bemerkten vor die Frage geführt ist, was uns die letzten fünfundzwanzig Jahre an Lutherfunden gebracht haben, so muß des Mannes vor allem gedacht werden, der mit seltenem Finderglück eine Fülle neuen Materials uns hat bekannt werden lassen wie keiner vor ihm. Es ist das Georg Buchwald, erst Oberlehrer, dann Pfarrer in Zwickau, jetzt Pfarrer in Leipzig. Er hat zuerst die reichen Handschriftenbestände der Zwickauer Ratsschulbibliothek [1]) systematisch im Interesse der Lutherforschung durchmustert und die Nachschriften von Vorlesungen und Predigten ans Licht gezogen, die dort aus dem Nachlaß des Ratsschreibers Stephan Roth und des Predigers Andreas Poach aufbewahrt sind. Er hat uns von dort auch wichtige Ergänzungen zu Luthers theologischer Arbeit aus der Zeit vor 1517 gebracht, indem er in den Bücherbeständen der Bibliothek verschiedene Drucke aus Luthers eigenem Besitz entdeckte, die Randbemerkungen von seiner Hand aufzeigen, aus denen sich mancher Einblick in sein Studium gewinnen läßt. Es fanden sich solche Randbemerkungen zu Schriften Augustins (1503), zu den Sentenzen des Lombarden (1510—1511), zu Taulers Predigten (etwa 1516) und zu Anselm und Tritheim (etwa 1513—1516).

1) Vgl. seine kleine Schrift: „Die Lutherfunde der neueren Zeit", Zwickau 1886. Nach Buchwald hat dann besonders Otto Clemen unermüdlich in zahlreichen kleinen Untersuchungen, die von den reichen gedruckten und handschriftlichen Schätzen dieser Bibliothek ihren Ausgang nahmen, dann aber auch auf andere Bibliotheken und Archive sich ausdehnten, Biographisches und Bibliographisches zu Luther und dem Kreise um ihn erforscht. Es wäre zu wünschen, daß der Verf. ein Register seiner in den verschiedensten Zeitschriften verstreuten gelehrten Artikel veröffentlichte; es ist kaum noch möglich, die Fülle dieser meist kleinen Arbeiten zu überschauen. Nur ein kleiner Teil von ihnen ist in seinen drei Heften „Beiträge zur Reformationsgeschichte", Berlin 1900 f., vereinigt. Das Gebiet der Lutherforschung betrat er 1896 in seinem „Joh. Pupper von Goch", in dem er Luthers Epistola gratulatoria als Begleitwort zu einer Ausgabe der Schriften jenes wieder ans Licht zog.

Waren die Zwickauer Funde Buchwalds schon sehr erheblich, so werden sie an Wert doch noch von dem weit übertroffen, was ihm in der Jenaer Universitätsbibliothek zu finden glückte. Hier stieß er auf eine Reihe von Bänden mit handschriftlichen Sammlungen, die in der Hauptsache aus dem Nachlaß Georg Rörers stammen, zum Teil Luthers Freunde und ehemaligem Ordensbruder Michael Stiefel angehört haben. Hier fanden sich außer großen Sammlungen von Briefen und Tischreden die Nachschriften von Predigten und Vorlesungen, auch die wichtigen Protokolle von den Arbeiten zur Revision der Bibelübersetzung. Aber auch andere haben durch wichtige Funde an den verschiedensten Orten diese neuen Materialien erheblich vermehrt. Ich nenne Tschackert, der in Königsberg einen Band aus dem Nachlaß Polianders genauer untersuchte und Nachschriften Lutherscher Predigten aus den Jahren 1519—1521, zum Teil Nachschriften oder Auszüge, die Melanchthon selbst von solchen Predigten angefertigt hatte, ans Licht brachte. Vor allem aber sind die Funde zu nennen, die uns die Vorlesungen Luthers vor 1517 und damit die wichtigsten Materialien zur Erforschung seiner theologischen Entwickelung aus der Verborgenheit hervorzogen. Paul Pietsch, Nikolaus Müller, Denifle und Johannes Ficker sind als die Gelehrten zu nennen, die an verschiedenen Orten derartige Funde gemacht haben, wobei nur zu bedauern ist, daß von diesen umfänglichen Schätzen bisher erst Bruchstücke veröffentlicht worden sind, und daß, zum Teil infolge unglückseliger Umstände, auf die ich hier nicht näher eingehen möchte, wir noch immer auf die Herausgabe des vollständigen Materials warten müssen. Welch ein neues Gebiet für die Lutherforschung wird aufgeschlossen sein, wenn uns statt der Bruchstücke, die bis jetzt nur veröffentlicht sind, die vollständige älteste Vorlesung zum Römerbrief und ebenso die zum Galater- und zum Hebräerbrief zugänglich geworden sein werden! Welches Licht für das Verständnis des Durchbruchs der neuen Gedanken bei Luther aus der Vorlesung zum Römerbrief zu gewinnen ist, das hat uns bereits Loofs in der vierten Auflage seiner Dogmengeschichte nachgewiesen. In bezug auf die Predigten Luthers stehen wir jetzt, besonders auf Grund der Buchwaldschen Funde,

einer fast erdrückenden Fülle von Material gegenüber. In einer ganzen Reihe von Bänden der Weimarer Ausgabe hat uns Buchwald bereits ganze Jahrgänge solcher Predigten mitgeteilt und außerdem in besonderen Schriften uns 1884 die von Luther 1530 auf der Koburg gehaltenen Predigten und in zwei unvollendet gebliebenen Halbbänden 1884 f. solche aus den Jahren 1528, 1529 und 1537 mitgeteilt, dann 1888 elf Predigten von 1539 und endlich 1905 aus einer Heidelberger Handschrift in Aurifaberscher Bearbeitung die Jahrgänge 1537—1540. Freilich bilden die eigentlichen Nachschriften dieser Predigten mit ihrem Gemisch von lateinischer und deutscher Sprache, ihren Abkürzungen und Andeutungen eine nicht gerade angenehme Lektüre. Man wird auch unbedenklich zugeben können, daß der Verlust nicht groß wäre, wenn manche dieser Nachschriften untergegangen wären; aber gegenüber den Bearbeitungen seiner Predigten durch die Hand eines seiner Schüler, mit denen wir es meist bei den früher im Druck erschienenen zu tun haben, ist es doch von hohem Werte, durch diese Nachschriften möglichst nahe an das wirklich von Luther gesprochene Wort herankommen zu können, und die Unmittelbarkeit dieser Predigten gewährt auch manche lehrreiche Ausbeute in Bezug auf Zeitgeschichtliches und auch persönliche Erinnerungen Luthers. So ist, um nur eines zu erwähnen, erst jüngst durch eine Bemerkung in einer solchen Predigthandschrift an den Tag gekommen, was den Biographen bisher unbekannt war, daß Luther einmal in Köln gewesen ist. Er erwähnt die heiligen drei Könige und fügt hinzu, daß er ihre Gebeine selber in Köln gesehen habe [1]). Und da auch, wie ich von Koffmane erfahre, in den Protokollen der Bibelrevision sich eine Bemerkung Luthers über seine Anwesenheit in Köln befindet, so ist an der Richtigkeit der Angabe in jener Predigtnachschrift nicht zu zweifeln. Wir erkennen nun, daß auch seine aus einer Tischrede schon bekannte Beschreibung des Kölner Domes [2]) auf eigener Beobachtung beruhte, und auch eine Bemerkung, die er einmal in einem Briefe über die Größe der Stadt Köln macht [3]), gewinnt nun erhöhtes

1) Weimarer Ausgabe 34, 22; vgl. ebd. 93.

2) In Lauterbachs Tagebuch S. 43. 3) de Wette 6, 221.

Interesse. Mir scheint in seinem Leben die einzige Gelegenheit, wo er in Köln gewesen sein kann, jenes Augustinerkapitel gewesen zu sein, das zu Pfingsten 1512 dorthin berufen worden war zur Beendigung des Streites des Staupitz mit der deutschen Kongregation. Die Vermutung liegt nahe, daß Luther dorthin beordert wurde, eben weil er in Sachen jenes Konfliktes nach Rom gesendet worden war. Damit würde aber zugleich für die Entscheidung der Streitfrage, in welchem Jahre jene Romreise stattgefunden, ein neues Indizium gefunden sein, das für den Ansatz dieser Reise auf den Winter 1511 auf 1512 spräche.

Wie für die Predigten, so liegt jetzt auch für die Vorlesungen Luthers reiches neues Material vor. Es würde zu weit führen, den Zuwachs, den in dieser Beziehung die Weimarer Lutherausgabe auf Grund neuer Funde teils schon gebracht hat, teils weiter bringen wird, im einzelnen aufzuführen. Auch hier handelt es sich nicht nur darum, daß wir ein viel vollständigeres Bild als früher von seiner akademischen Tätigkeit erhalten, sondern daß wir auch in den Stand gesetzt sind, das, was er seinen Zuhörern in die Feder diktierte, mit der Überarbeitung zu vergleichen, in der einzelne seiner Schüler diese Vorlesungen, teils noch bei seinen Lebzeiten, teils bald nach seinem Tode herausgegeben haben.

Ein fast noch ganz unbekanntes Gebiet seiner Tätigkeit waren bisher die Disputationen gewesen, die er als akademischer Lehrer in Wittenberg veranstaltete. Wir kannten zwar die Thesen, die er für diese Disputationen aufsetzte, kannten aber von dem Verlauf derselben bisher nur ein Bruchstück, das einst Valentin Löscher mitgeteilt hatte, und die vollständige Nachschrift einer einzelnen Disputation aus dem Jahre 1544, die Mollenhauer 1880 aus einer Dorpater Handschrift herausgegeben hatte. Wir danken es Paul Drews, daß er auf Grund mühsamer Forschungen in Münchner und in Wolfenbüttler Handschriften auch für diese Materie umfängliches neues Material entdeckte, so daß er in einem stattlichen Bande 1895 uns die Nachschriften von vierundzwanzig Disputationen aus den Jahren 1535—1545 vorlegen konnte, zum Teil in doppelter Rezension, darunter so wichtige wie die Disputationen gegen Agricola und seinen Antinomismus.

Besondere Erwähnung verdienen die neuen Entdeckungen zur Geschichte des Großen und Kleinen Katechismus. Hier verdanken wir zunächst Georg Buchwald die Entdeckung und Herausgabe dreier Predigtzyklen, mit denen sich Luther 1528 auf die Bearbeitung des Großen Katechismus vorbereitet hat. Dreimal hatte er selbst der Wittenberger Gemeinde im Mai, September und November 1528 den Katechismusstoff in Predigten vorgetragen. Es ist interessant zu sehen, wie der Inhalt dieser Predigten im Großen Katechismus Verwertung gefunden hat, und zugleich zu erkennen, wie ernst es Luther mit der Rüstung auf diese Arbeit genommen hat. Sodann veröffentlichte Buchwald Wittenberger Briefe vom Jahre 1529, die für den Kleinen Katechismus überraschende neue Erkenntnisse boten. Hier war nämlich zu ersehen, daß Luther diesen nicht zunächst als Buch, sondern seine einzelnen Stücke nacheinander als Tafeldrucke auf einzelnen Bogen herausgegeben hatte. Diese Entdeckung hat eine doppelte Bestätigung gefunden, einmal darin, daß Rietschel auf der Leipziger Universitätsbibliothek einen solchen Tafeldruck von 1529, freilich nicht vom hochdeutschen Texte, sondern von einer Übertragung ins Niederdeutsche entdeckte, und anderseits, daß D. Albrecht in einer Handschrift der Jenaer Bibliothek auf eine Abschrift des Kleinen Katechismus stieß, die offenbar nicht von einer Druckausgabe des Katechismus genommen ist, sondern von jenen Tafeln stammen muß. Diese neuen Aufschlüsse erklären uns manche Rätsel, die uns bisher, namentlich durch die ältesten plattdeutschen Drucke des Katechismus, aufgegeben waren und bisher der Lösung harrten. In diesem Zusammenhange sei zugleich erwähnt, daß nun auch die Geschichte der Drucke des Kleinen Katechismus bei Luthers Lebzeiten und der in ihnen vorliegenden Abänderungen schon durch die unermüdlichen Studien von Knoke in Göttingen, besonders aber durch die vorzüglichen Untersuchungen von D. Albrecht so weit aufgeklärt worden ist, als es das erreichbare Material zur Zeit überhaupt ermöglicht [1]).

1) Vgl. Karl Knoke, Dr. Martin Luthers Kleiner Katechismus nach den ältesten Ausgaben, Halle 1904; O. Albrecht, Faksimile-Neudruck des Kleinen Katechismus, Wittenberg 1536, Halle 1905; ders., Luthers Kleiner

Für die Lieder Luthers ist zwar der Zuwachs an neuen Funden nicht so erheblich, doch sind auch hier einzelne verschollene älteste Gesangbücher wieder ans Licht gekommen und Albrecht ist es gelungen, für einzelne Lieder ein sicher beglaubigtes, etwas früheres Datum zu ermitteln, als bisher bekannt gewesen, und für das Lied „All Ehr und Lob soll Gottes sein" Luthers Verfasserschaft wenigstens sehr wahrscheinlich gemacht zu haben [1]). Umsomehr aber ist das öffentliche Interesse der Liederforschung wieder zugewendet worden durch die Versuche einzelner Hymnologen, Luthers Lieder teils aus äußeren Gründen, teils auf Grund innerer Merkmale in viel frühere Zeit zu setzen, als gemeinhin angenommen wurde. Um „Ein feste Burg ist unser Gott" ist eine ganze Literatur entstanden, in der von dem beglaubigten Jahre des ersten Druckes 1529 rückwärts schreitend, von den Jahren 1528 oder 1527, bei denen vor fünfundzwanzig Jahren die Forschung Halt machte, vereinzelt für 1525, dann aber im vollen Chorus wieder für 1521 (Wormser Reichstag — respektive Luthers Reise dorthin) plädiert wurde. Mit äußeren Zeugnissen für das Jahr 1521 hat besonders Professor Größler in Eisleben diese These verfochten [2]), ein starkes Aufgebot innerer Gründe hat

---

Katechismus nach der Wittenberger Ausgabe vom Jahre 1540, Erfurt 1904 (Jahrb. der Königl. Akademie, Erfurt, N. F. XXX); ferner desselben Abhandlungen im „Archiv f. Ref.-Gesch." und in „Studien und Kritiken". Es liegen jetzt in Neudrucken vor: der niederdeutsche von 1529 durch Mönckeberg 1868; ein Erfurter und der Marburger Nachdruck von 1529 durch Th. Harnack 1856; desgl. Wittenberg 1529 (2. Buchausgabe) durch Harnack; der andere Erfurter Nachdruck 1529 durch L. Hartung; Wittenberg 1531 durch Th. Schneider 1853; Wittenberg 1535 durch Knoke 1903; Wittenberg 1536 durch Albrecht 1905; Wittenberg 1537 durch E. Göpfert 1889; Wittenberg 1539 durch Harnack; Wittenberg 1540 durch Albrecht 1904; Wittenberg 1542 durch Calinich 1882.

1) O. Albrecht in „Neue Mitteilungen des thüring.-sächs. Geschichtsvereins" 19, 601 ff.; „Studien und Kritiken" 1898, 486 ff., „Monatsschrift f. Gottesdienst und kirchl. Kunst" 8, 139 ff.

2) „Mansfelder Blätter" 1903, 113 ff.; „Zeitschrift des Vereins für Kirchengesch. der Provinz Sachsen" 1904, S. 129 ff.; 1905, 259 ff.; dagegen Tschackert in „Neue kirchl. Zeitschr. 1903, 747 ff.; 1904, 246 ff.; „Theol. Lit.-Blatt" 1905, 17 ff., 239 f.

Friedrich Spitta hinzugefügt, der seine Methode auf sämtliche Lieder Luthers ausdehnte mit dem überraschenden Ergebnis, daß wir auch schon aus der Studentenzeit, aus den inneren Kämpfen seines Mönchslebens und aus den ersten Jahren seiner reformatorischen Tätigkeit Lieder besitzen sollen. Nach dieser Annahme läge die Blütezeit der Lutherschen Liederdichtung in der Zeit vor seinem Entschluß, für die Gemeinde und deren Gottesdienst Lieder zu dichten, und Luther hätte dann sehr allmählich sich entschlossen Lieder, die er schon jahrelang besaß, nach und nach aus seinem Schreibtisch hervorzuholen und, jetzt zum Teil überarbeitet, der Gemeinde zu übergeben. Spittas glänzende Darstellung hat es vermocht, den luftigen Gebilden seiner Vermutungen und Kombinationen so viel Leben zu geben, daß der größte Teil der öffentlichen Kritik ihm bewundernd zugefallen ist [1]). Nur eine Minorität von Gelehrten steht bisher seinem Beweisverfahren kopfschüttelnd und ablehnend gegenüber und vermag ihm auf dem schwankenden Boden solcher Möglichkeiten nicht Folge zu leisten [2]).

1) „Monatsschrift f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst" 1905, Mai und Juniheft; dann die große Schrift „Ein feste Burg ist unser Gott", Göttingen 1905; darauf gegen seine Kritiker in der „Monatsschrift" 1906, Juli u. ff. „Studien zu Luthers Liedern". Zustimmung hat er u. a. bei Albert Leitzmann, M. Luthers geistliche Lieder, Bonn 1907, gefunden; zahlreiche andere zustimmende Äußerungen sind registiert „Monatsschrift" 1906, 218.

2) P. Drews in „Göttingische gelehrte Anzeigen" 1906, 257ff.; W. Köhler in „Literarisches Zentralblatt" 1906, Nr. 12 u. in „Theol. Jahresbericht", 1905, 596; 1906, 570f.; G. Kawerau in „Deutsch-evang. Blätter" 1906, 814ff.; Tschackert in „Neue kirchl. Zeitschr." 18, 790ff.; zuletzt der Rezensent (J. Luther?) in „Archiv für Ref.-Gesch." 5, 92f.. Die leider besonders gegen Drews recht animos gehaltene Entgegnung Spittas gegen seine Kritiker hat, so viel ich sehe, keinen von diesen überzeugt. Wenn er mir besonders auch die Unwahrscheinlichkeit vorgerückt hat, daß jemand erst als Vierzigjähriger einer bisher bei ihm schlummernden dichterischen Gabe sich bewußt werden sollte, so muß ich darauf erwidern, daß mir doch in meiner Bekanntschaft zwei Personen vorgekommen sind, von denen der eine erst als Familienvater bei speziellem Anlaß eines Familienfestes seine ihm bisher völlig verborgen gebliebene Gabe entdeckte und fortan sie pflegte, ein anderer erst als Vierzigjähriger unter starken Gemütsbewegungen den Drang, in Versen zu schreiben, verspürte.

In bezug auf andere Schriften Luthers sei nur kurz erwähnt, daß für etliche unter ihnen die einst in die Druckerei gewanderte Originalhandschrift Luthers wieder aufgefunden ist [1]) und daß durch deren genaue Veröffentlichung für die Beurteilung der Frage, inwieweit die Wittenberger Drucke Luthers Sprache und Orthographie genau wiedergeben, eine sichere Unterlage gewonnen ist. Die letzte Streitschrift Luthers gegen die Theologen in Löwen, die unvollendet blieb, ist im Entwurf wieder aufgefunden [2]). Für andere Arbeiten Luthers [3]), die schon längst bekannt waren, gelang es, aus der Zeitgeschichte den Anlaß zu ermitteln, dem sie die Entstehung verdankten, und frühere irrige Kombinationen zu beseitigen. Für einzelne Schriften glückte es, seine handschriftlichen Entwürfe und Vorarbeiten aufzufinden [4]). Für Luthers Bibelübersetzung ist jetzt sein Originalmanuskript zu umfänglichen Teilen des Alten Testamentes an die Öffentlichkeit gebracht mit allen Korrekturen, die er selbst bei dieser Arbeit an seiner Handschrift vorgenommen hat [5]), und die bereits erwähnten Revisionsprotokolle gewähren auch für die spätere Gestaltung des Textes dieser Übersetzung und über die Erwägungen, die zu Abänderungen führten, lehrreichen Aufschluß [6]). Daß zu den Briefen Luthers nach den Forschungen

1) Z. B. Luthers Handschrift seiner Auslegung von Ps. 109 (110) Weim. Ausg. 9, 180 ff.; des „Sermons von den guten Werken" ebd. 9, 229 ff.; von „Ein Urteil der Theologen zu Paris" ebd. 9, 716 ff.; ein Teil der Handschrift von „Wider den falsch genannten geistlichen Stand" ebd. Bd. X, 2, 121 ff.; von dem „Brief an die Christen im Niederland" ebd. 12, 77 ff.

2) G. Buchwald, Luthers letzte Streitschrift. Leipzig 1893.

3) Z. B. für die Schrift „An die Herren deutschen Ordens" (Weim. Ausg. 12, 228 ff.) und für die Thesen „De digamia episcoporum" (vgl. Kawerau, De digamia episcoporum, Kiel 1889, und in „Beiträge zur bayerischen Kirchengesch." 1904, 119 ff.).

4) Freitag, Über die Entwürfe Luthers zu den Schriften „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe" 1533, „Warnung an seine lieben Deutschen" 1531 usw. in Koffmane, Die handschriftliche Überlieferung von Werken D. M. Luthers I (Liegnitz 1907), S. 1 ff.

5) Weim. Ausg. Deutsche Bibel I, 1 ff. (Thiele u. Pietsch).

6) Zur Orientierung dient einstweilen Reichert, Die Wittenberger Bibelrevisionskommissionen von 1531 bis 1541 in Koffmane, Die handschriftliche Überlieferung usw., S. 97 ff. Wieviel für die Erforschung der hand-

von Seidemann, Burkhardt und Kolde nicht gerade viel mehr auf unseren Bibliotheken und in den Archiven zu finden sein würde, war ja gewiß; gleichwohl hat nicht nur Enders das Briefmaterial noch um manche Nummer vermehrt, z. B. noch um fünf Stücke aus der Korrespondenz zwischen Luther und Eck [1]), sondern auch andere haben uns fast Jahr für Jahr noch irgend welche neuen Funde mitteilen können, zuletzt noch einmal Burkhardt, der auf Grund fortgesetzter Forschungen im Weimarer Archiv noch die reiche Nachlese von 30 Nummern uns geschenkt hat [2]). Gelegentlich schwand freilich die Freude an neuen Funden bald wieder dahin, da sich erwies, daß der Name Luthers in einer alten Handschrift mehreren Briefstücken zu Unrecht beigeschrieben war [3]). Sehr erheblich ist, was in diesen Jahren die Tischredenforschung ans Licht gezogen hat. Seidemann hatte, wie erwähnt, in dem Lauterbachschen Tagebuch von 1538 zum ersten Male Tischreden in ihrer nahezu ursprünglichen Gestalt uns vorgelegt [4]). Nun

schriftlichen Überlieferung in neuester Zeit, besonders auf Grundlage der Funde in Zwickau und Jena geschehen ist, und welche Aufgaben für weitere Forschung und Untersuchungen damit gestellt sind, zeigt Koffmane a. a. O. S. III ff.

1) Enders, Briefwechsel Luthers 5, 1 ff.

2) „Archiv für Reformationsgeschichte" IV, 184 ff. — Nach einem Überschlag, den ich zu diesem Zweck rasch gemacht habe, sind es — abgesehen von dem in Enders' Briefwechsel und jüngst durch Burkhardt zuerst veröffentlichten Stücken — gegen 90 Briefe, die seit 1883 bekannt geworden sind. Dazu finden sich noch immer wieder früher schon einmal gedruckte, aber unbeachtet gebliebene und in Vergessenheit geratene Stücke. Und zu hoffen ist, daß namentlich aus den Archiven der Städte, speziell der süddeutschen Reichsstädte, noch manche Briefe zum Vorschein kommen werden.

3) Vgl. Kolde und Flemming in „Beiträge zu Bayerischen KG." VIII, 114 ff. und dagegen Haußleiter ebd. S. 183 ff. (es handelte sich angeblich um zwei neue Briefe Luthers an U. Rhegius und einen Brief dieses an Luther).

4) Koffmane ist natürlich im Rechte, wenn er betont (a. a. O. S. XVIII), daß wir auch hier noch nicht „zu den wirklichen Quellen" vorgedrungen seien, nämlich zu den Zetteln, auf denen die jüngeren Tischgenossen die Gespräche bei Tisch auffingen. Was wir finden können, sind nur die Umschriften von diesen Zetteln zu tagebuchartigen Aufzeichnungen. Daß die Schreiber dieser dabei zugleich gelegentlich einen Brief aus denselben Tagen, dessen sie in Luthers Hause habhaft wurden, oder eine Buchinschrift von Luthers Hand,

folgte Brempelmeyer, der in einer Handschrift in Zellerfeld die Sammlung des Freundes und Hausgenossen Luthers Conrad Cordatus auffand und diese veröffentlichte. Derselbe hat auch noch neuerdings aus einer zweiten auf Cordatus zurückgehenden Handschrift (auf der Berliner Königlichen Bibliothek) wenigstens eine Anzahl Abschnitte veröffentlicht [1]). Dann brachte Preger aus einer Münchener Handschrift die Aufzeichnungen des Johann Schlaginhaufen ans Licht; Georg Loesche edierte eine Nürnberger Handschrift, die auf Luthers Freund Johann Mathesius, freilich nur abgeleiteter Weise, zurückgeht, und Ernst Kroker fand in der Leipziger Stadtbibliothek eine umfängliche Sammlung wieder auf, die unmittelbarer, als die von Loesche herausgegebene, uns die Sammlungen des Mathesius aufbewahrt hat. Andere berichteten über weitere Tischredenhandschriften in Breslau, in Dorpat usw., und besonders gebührt Wilhelm Meyer in Göttingen das Verdienst, durch seine scharfsinnigen Untersuchungen an verschiedenen Handschriften die Tätigkeit aufgehellt zu haben, die Lauterbach an der Ordnung und Gruppierung der von ihm angesammelten Tischreden zu verschiedenen Malen ausgeübt hat. Und da wir nun auch wissen, wo noch andere Aufzeichnungen erster Hand zu finden sind und ein großer Teil von diesen in Seidemanns sorgfältigen Abschriften schon zur Benutzung vorliegt, so ist dieses Stück der Lutherforschung bald an den Punkt gelangt, daß eine kritische Ausgabe des reichen Materials in seiner ursprünglichen Fassung möglich wird.

---

die sie schleunigst kopierten, in ihre Tischredenhefte mit aufnahmen, ja wohl auch Äußerungen Luthers in Predigten und Vorlesungen, die sie besucht hatten, einmengten, stört ja den Charakter dieser Sammlungen als Tischreden schädigt aber ihren Wert als Tagebücher aus Luthers Hause nicht. Die Verwirrung beginnt doch erst da, als einzelne solche Sammlungen nach sachlichen Gesichtspunkten umarbeiteten und dabei Worte aus den verschiedensten Jahren in neue Verbindungen brachten und dann weiter die überlieferten Worte überarbeiteten, breiter ausführten u. dgl. Uns kommt es darauf an, Authentisches und möglichst genau Datierbares zu gewinnen. Den Dienst leisten uns aber schon manche der Sammlungen, die wir jetzt kennen.

1) In einer Festschrift des Kgl. Gymnasiums in Clausthal 1905, S. 39 bis 86.

Im Rückblick auf das, was für Luthers Schriften, seinen gesamten literarischen Nachlaß, in diesen fünfundzwanzig Jahren geschehen ist, sei schließlich noch erwähnt, daß uns diese Jahre außer der Weimarer Ausgabe noch zwei andere Lutherausgaben gebracht haben. Die eine ist bei uns fast unbekannt. Die deutschen Lutheraner Nordamerikas, die Missourier voran, empfanden das Bedürfnis nach einer vollständigen Lutherausgabe, die freilich mit Rücksicht auf ihre Pastoren alle lateinischen Schriften in deutscher Übersetzung geben sollte. Sie kamen daher auf die praktische Idee, einen Neudruck der alten Walchschen Ausgabe zu veranstalten, merkten aber sehr bald, daß ein bloßer Abdruck doch nicht mehr möglich war, und haben daher mit anerkennenswerter und dabei schnell geförderter Arbeit die neuen Funde und Ergebnisse der deutschen Lutherforschung hineinzuarbeiten versucht. So spiegelt denn besonders ihre Ausgabe der Tischreden und der Briefe Luthers die Fortschritte wieder, die inzwischen in Deutschland gemacht waren, und vermittelt den Theologen Amerikas ein gut Stück dieser Forschung. Auch haben sie zum Teil weit bessere Übersetzungen der lateinischen Texte gegeben, als bei Walch zu finden sind [1]). Je mehr sie aber auf unserer Arbeit, speziell in den Briefen auf der Arbeit von Enders, fußen und ungeniert das gelehrte Material seiner Anmerkungen ausschreiben, um so kleinlicher nimmt es sich aus, wenn sie gewissenhaft in Anmerkungen notieren, wo sie einmal einen Druckfehler oder auch einmal einen kleinen Irrtum bei ihm erwischt haben. Um so bekannter ist in Deutschland die Lutherausgabe geworden, die unter der Ägide von Köstlin und unter der redaktionellen Leitung von Martin Rade in acht Bänden „Luthers Werke fürs deutsche Haus" veröffentlicht hat. Das Werk hat so erfreulichen Absatz gefunden, daß eine zweite, leider durch anastatisches Verfahren hergestellte, daher auf Nachbesserungen Verzicht leistende Ausgabe veranstaltet werden konnte, die nun noch in zwei Supplementbänden auch größere latei-

1) Ich habe einen Teil der neuen Übersetzung der lateinisch geschriebenen Briefe Luthers nachgeprüft und fast durchweg treue und zuverlässige Wiedergabe des Sinnes gefunden, auch an Stellen, die Schwierigkeiten boten.

nische theologische Schriften (de votis monasticis und de servo arbitrio) in neuer Übersetzung und mit eingehenden Erläuterungen mit aufnahm. Unter den mancherlei Ausgaben Lutherscher Schriften in Auswahl ist diese unzweifelhaft die vollständigste und brauchbarste. Sie bringt die lateinischen Schriften in neuer sorgfältiger Übersetzung, gibt geschichtliche Einleitungen und den zum Verständnis erforderlichen geschichtlichen und theologischen Kommentar. Besonderes Lob verdienen in dieser Beziehung die von Scheel bearbeiteten Supplementbände.

Aber der Lutherforschung sind auch außer den Arbeiten, welche direkt Luthersches Gut publizierten, zahlreiche andere Veröffentlichungen zugute gekommen, die neues Material an Briefen, Urkunden und dergleichen uns bekannt machten. Ich nenne hier für Wittenberg die vier Programme, in denen Köstlin die Register der Baccalaurei und Magistri der Wittenberger Universität während der Reformationszeit herausgab, eine wichtige Quelle für die Personalgeschichte der Zeitgenossen und Schüler Luthers. Daß auch das Wittenberger Album, dessen ersten Teil Förstemann einst 1841 herausgegeben, der aber längst vergriffen war und bei dem Mangel eines Registers der Benutzung außerordentliche Schwierigkeiten bot, jetzt einen Neudruck erfahren hat und mit dem unentbehrlichen Register ausgestattet worden ist, muß hier erwähnt werden. Dazu kommt jetzt das Wittenberger älteste Ordinandenregister, dessen Auffindung wir Rietschel und dessen Herausgabe wir der flinken Hand Buchwalds verdanken. Letztere Entdeckung bietet genauen Einblick in die Tätigkeit, die teils Luther, teils Bugenhagen als Ordinatoren ausübten, und ist daneben eine Fundgrube für die Personalien der ersten Generationen evangelischer Geistlicher. Weitere Einblicke in die Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte sowie in die buchhändlerische Tätigkeit der Druckereien dieser Stadt gewähren die Publikationen von Buchwald aus dem Briefwechsel des Zwickauers Stephan Roth [1]). Hier ist mancherlei Aus-

1) Es kommen besonders folgende zwei in Betracht: „Zur Wittenberger Stadt- und Universitäts-Geschichte der Reformationszeit“, Leipzig 1893, mit Auszügen aus 217 Wittenberger Briefen, und „Stadtschreiber M. Stephan Roth in seiner literarisch-buchhändlerischen Bedeutung“ in „Archiv für Ge-

beute für Luthers Lebensgeschichte und für die genauere Datierung seiner Schriften zu finden. Daran reihen sich die zahlreichen und zum Teil umfänglichen Publikationen des Briefwechsels anderer Wittenberger und solcher Persönlichkeiten, die zu Wittenberg in nahen Beziehungen standen. Hier sind besonders zu nennen: die Sammlungen des Briefwechsels des Justus Jonas [1]), des Johann Bugenhagen [2]), des Herzogs Albrecht von Preußen [3]), auch jüngst des Briefwechsels des Freundes der Reformatoren und Vertrauten des Fürsten Georg von Anhalt, des Georg Helt [4]). Letzterer beleuchtet in mannigfacher Weise den herzlichen Verkehr, der zwischen Luther und den Anhaltinischen Fürsten bestand. Natürlich gewähren auch die zahlreichen neuen Veröffentlichungen aus Melanchthons Briefwechsel und aus den vielen Erzählungen, die dieser nicht nur bei Tische, sondern auch in seinen Vorlesungen zu geben liebte, mancherlei Ausbeute über seinen Verkehr mit Luther und seine Erinnerungen an ihn [5]). Aus dem Briefwechsel Georg Spalatins, um den sich neuerdings wieder verschiedene Gelehrte bemüht haben [6]), scheint leider das wichtigste Stück, die Hunderte

---

schichte des deutschen Buchhandels" XVI (1893) S. 6—246, mit Auszügen aus 821 Briefen.

1) „Briefwechsel des J. Jonas", herausgegeben von G. Kawerau, Halle 1884 und 1885.

2) „J. Bugenhagens Briefwechsel", herausgegeben von O. Vogt, Stettin 1888; dazu Nachträge von Enders in „Studien und Kritiken" 1889, S. 787 ff.; von Vogt in mehreren Jahrgängen der „Baltischen Studien"; von Thommen in „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung" XII (1891), S. 154 ff., und von mehreren anderen, zuletzt von O. Clemen in „Mitteilungen des Vereins f. Lübeckische Gesch." 12, 97 ff.

3) Paul Tschackert in „Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen" II u. III, Leipzig 1890.

4) „Georg Helts Briefwechsel", herausgegeben von O. Clemen. Leipzig 1907 (Ergänzungsband II zum Archiv für Reformationsgeschichte).

5) Genannt seien die Melanthoniana von Karl Krause, Zerbst 1885, Karl Hartfelders Melanchthoniana paedagogica, Leipzig 1892, Loesches schon erwähnte Analecta Lutherana et Melanthoniana, Gotha 1892.

6) Drews, O. Clemen, Berbig in „Zeitschr. für Kirchengesch." XIX, XX, XXIII, „Stud. u. Krit." 1904, 3 ff., 1907, 513 ff., 1908, 27 ff. — Wenig Ausbeute für Luther bietet der von Loesche gesammelte Briefwechsel

von Briefen, die er an Luther geschrieben, mit Ausnahme einiger spärlicher Überreste unwiederbringlich verloren zu sein. Barges fleißige Sammlung der noch auffindbaren Stücke aus der Korrespondenz Karlstadts ist natürlich auch für den Lutherbiographen von hohem Wert. Einiges bietet das von Enders in den Beiträgen zur Bayerischen Kirchengeschichte Iff. herausgegebene Briefbuch Caspar Löners. Recht interessantes Material enthalten etliche Stücke aus dem Briefwechsel des Augsburger Mönches Veit Bild (in Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben und Nürnberg XX [1893]), und beachtenswert ist der in der St. Gallener Geschichtszeitschrift allmählich veröffentlichte Briefwechsel Vadians. Geringere Ausbeute für die Lutherforschung bieten die Sammlungen des Briefwechsels der Größen des Humanismus, des Conrad Mutian in Gotha [1]), des Beatus Rhenanus [2]) und des Erasmus [3]). Doch seien aus dem Briefwechsel des Rhenanus

---

des Joh. Mathesius, in dessen Biographie, Bd. II (Gotha 1895), S. 229 ff., etwas mehr der von Tschackert herausgegebene Briefwechsel des Antonius Corvinus, Hannover und Leipzig 1900. Auch das kleine Heft mit Briefen an Joh. Lang, hrsg. von Knaake und Hering, Halle 1886, und die ähnliche Sammlung von K. Krause, Zerbst 1883, seien genannt.

1) Es war ein ärgerliches Zusammentreffen, daß zwei Gelehrte gleichzeitig sich an die Arbeit gemacht, diesen Briefwechsel für die Herausgabe vorzubereiten; da eine gütliche Verständigung unter ihnen nicht erreicht wurde, so erschienen nach einander erst die 700 Seiten „Briefwechsel des Mutianus Rufus", gesammelt von Karl Krause, Kassel 1885, und dann die 800 Seiten „Briefwechsel des Conradus Mutianus", gesammelt von Karl Gillert, Halle 1890. Natürlich befand sich der zweite Herausgeber dabei in der bevorzugten Lage, die Arbeit des Vorgängers im vollen Umfange benutzen zu können und sie dadurch zugleich entbehrlich zu machen.

2) „Briefwechsel des Beatus Rhenanus", gesammelt von Adalb. Horawitz und Karl Hartfelder, Leipzig 1886. — Darin die interessanten Briefe des in Wittenberg studierenden Humanisten Albert Burer vom 30. Juni 1521 (über Luthers Verschwinden auf der Rückreise von Worms), vom 19. Oktober 1521 (über Karlstadt) und 27. März 1522 (über Luthers Rückkehr nach Wittenberg).

3) Wir erhielten neuerdings erst von Joseph Förstemann und Otto Günther eine Sammlung von 232 Briefen an Erasmus aus dem Jahre 1520 bis 1535, Leipzig 1904 (aus der Leipziger Universitätsbibliothek) und dann von L. K. Enthoven eine Sammlung von 163 Briefen an denselben

einige Schreiben eines Wittenberger Studenten von 1521 und 1522 hervorgehoben. Auch die politische Korrespondenz jener Jahre, die durch mancherlei Publikationen einen beträchtlichen Zuwachs erhalten hat, bietet für die Lutherforschung manche neue urkundliche Nachricht. Vor allen sind hier zu nennen die wichtigen Depeschen des Aleander aus der Zeit des Wormser Reichstages [1]) sowie Wredes Ausgabe der Wormser Reichstagsakten, ferner die Berichte des Hans von der Planitz vom Nürnberger Reichsregimente her an den Kurfürsten von Sachsen [2]), die Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzogs Georg von Sachsen [3]). Aus den Nuntiaturberichten ist die Depesche des Pietro Paolo Vergerio über seine Begegnung mit Luther in Wittenberg (November 1535) besonders hervorzuheben, die zwar Lämmer schon früher bekannt gemacht hatte, die aber jetzt in der Publikation von Friedensburg in besserer Ausgabe und im vollen Zusammenhang seiner Reise durch Deutschland erscheint [4]). Sodann der Brief-

---

aus dem Jahre 1518 bis 1536 (aus einem Codex Rhedigeranus der Breslauer Stadtbibliothek), Straßburg 1906. — Von der sehnlich erwarteten neuen Bearbeitung des ganzen Briefwechsels des Erasmus, die uns jetzt ein englischer Gelehrter, P. S. Allen, bringt, enthält der 1. Bd. (Oxford 1906) erst die Briefe von 1484 bis 1514, kommt also für Luther noch nicht in Betracht.

1) Nächst Th. Brieger hat der Schüler Hermann Baumgartens, Paul Kalkoff, sich das Studium der Aleander-Depeschen und überhaupt der Geschichte des Wormser Reichstages, seiner Vorgeschichte und seiner Nachwirkungen zum Arbeitsgebiet erwählt. Genannt seien nur die 2. Auflage seiner deutschen Ausgabe jener Depeschen, Halle 1897, seine „Briefe, Depeschen und Berichte über Luther vom Wormser Reichstage“, Halle 1898, und dann weiter die beiden Hefte über die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden, Halle 1903 und 1904.

2) Herausgegeben von Wülcker und Virck, Leipzig 1889.

3) Herausgegeben von Felician Geß, Leipzig 1905. — Beide Publikationen gewähren Einblick in die Stellung der sächsischen Fürsten, ebenso Friedrichs des Weisen wie Herzog Georgs, zu Luther und ihre dadurch bestimmte Politik, und sind wichtig für die Geschichte der Schriften Luthers von 1522.

4) Nuntiatur-Berichte I (Gotha 1892), 539 ff. = Lämmer, Analecta Romana, Schaffhausen 1861, S. 128 ff. — Eine wichtige Ergänzung dazu bilden die von Friedensburg in der „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ nach und nach (XX ff.) veröffentlichten Briefe katholischer Theologen der Reformationszeit.

wechsel des Landgrafen Philipp mit Butzer (hrsg. von M. Lenz), der für die Geschichte der Verhandlungen des Landgrafen mit Luther in Sachen seiner Doppelehe von Bedeutung ist, und die Akten zur Geschichte des Kurfürsten Moritz in Brandenburgs Ausgabe sind zu nennen. Schließlich sei hier erwähnt, daß wir von den Sabbata des St. Galler Keßler 1902 eine vortreffliche neue Ausgabe erhalten haben, die wegen der bekannten Schilderung des Schweizers von seinem Zusammentreffen mit Luther im Schwarzen Bären zu Jena (1522) und wegen seiner lebendigen Schilderung der Wittenberger Persönlichkeiten von hohem Interesse ist.

So ist während der verflossenen 25 Jahre das Quellenmaterial, mit dem die Lutherforschung heute zu arbeiten hat, um ein so bedeutendes Teil vermehrt, wie in keinem früheren Zeitabschnitt. Ist auf der einen Seite die Mitarbeit auf diesem Gebiete jetzt dadurch erschwert, daß der Apparat, dessen es dabei bedarf, ganz außerordentlich angewachsen ist, so ist andrerseits die Arbeit doch auch wieder in mancher Beziehung dadurch erleichtert worden, daß wir jetzt Hilfsmittel haben, die manche schwierige Vorarbeit abnehmen. Wie viel leichter ist das Studium der Briefe durch die Enderssche Ausgabe mit ihren Erläuterungen geworden, als es damals war, als man nur auf de Wette angewiesen war; wie ist auch der Gebrauch der Schriften Luthers durch die Einleitungen und die Anmerkungen der Weimarer Ausgabe erleichtert worden im Vergleich zu dem, was die Erlanger Ausgabe in dieser Beziehung bot, und wie ermöglichen die Lutherbiographien von Kolde und von Köstlin-Kawerau jetzt die literarische Orientierung, wo jemand an irgendeinem Punkte in die vorhandene Literatur einzubringen versuchen will! Freilich ist auch die Fülle der Publikationen auf diesem Gebiete so groß, daß wohl keiner unter den Spezialforschern von sich wird sagen mögen, daß er alles, speziell alles in Zeitschriften Erschienene kennen gelernt und beachtet habe; jeder von uns muß gewärtig sein, daß ihm selbst ein Rezensent gelegentlich nachweist, er habe dies oder jenes in der Literatur übersehen.

(Schluß folgt.)

3.

Wilhelm Farel,

der Reformator der französischen Schweiz.

Ein Lebensbild

von

R. Mulot, Pfarrer in Wallhausen.

I.

Farels Bekehrung, seine Flucht nach Basel, Berufung nach Mömpelgard.

1509 bis 1525.

In der Nähe von Gap, der romantisch gelegenen Hauptstadt des französischen Departements Hochalpen, ist der Mann geboren, dessen Lebensbild in diesen Blättern gezeichnet werden soll. Es war im Jahre 1489; noch ahnte niemand die blutigen Glaubenskämpfe, die bald darauf halb Europa erzittern machen sollten. In dem Haus der Eltern Farels, vermöglicher Gutsbesitzersleute, wußte man nichts von religiösen Zweifeln. Strenggläubig wurden die Kinder erzogen, die mit aufrichtiger Liebe an der katholischen Kirche und deren Einrichtungen hingen. Der Vater hatte seinen Sohn Wilhelm für die militärische Laufbahn bestimmt und gab nur ungern dem wissensdurstigen Knaben die Erlaubnis, Theologie zu studieren. Nachdem dieser zuerst in der Heimat die besseren Schulen besucht hatte, begab er sich um das Jahr 1509 nach Paris. Auf seiner Wanderung dahin lernte er zum ersten Male die Welt auch von ihrer schlechten Seite kennen. Voll Entrüstung und Ekel kehrte er Lyon den Rücken, „der Stadt, wo Tag und Nacht die Kirchenglocken ertönten, aber die Verderbnis so groß war, daß er nicht begreifen konnte, warum Gott nicht über diesen Ort das Schicksal von Sodom und Gomorra hereinbrechen ließ“ [1]). In Paris fühlte er sich wohler, er hatte dort

---

1) La Correspondance des Réformateurs par Herminjard, Genf-Paris 1866 bis 1897, I, 178.

reiche Gelegenheit, seine Kenntnisse zu erweitern und seine Frömmigkeit zum Ausdruck zu bringen. Der berühmte Theologe Lefèvre d'Etaples, auch Jakob Faber genannt, war sein Lehrer geworden. „Niemals, erzählte Farel später selbst, habe ich einen Priester die Messe mit größerer Andacht verrichten sehen als ihn, niemals hat ein Mensch die Heiligenbilder glühender verehrt, lange lag er vor ihnen auf den Knieen und betete. Wie oft habe ich ihm hierbei Gesellschaft geleistet, ganz selig, in der Nähe eines solchen Mannes weilen zu dürfen" [1]). Und wehmütig bekannte er von dieser Zeit: „Unmöglich haben die Teufel ein armes Menschenherz mehr verführen können als das meine; wahrlich das Papsttum selbst war und ist nicht so päpstlich als mein Herz es gewesen ist." Dem eifrigen Studenten fehlte es nicht an Anerkennung bei seiner vorgesetzten Behörde, wir sehen ihn im Anfang des Jahres 1517 als Magister der freien Künste und kurz darauf als Lehrer der Philosophie und Theologie an dem Kollegium des Kardinals Le Moine. Eine glänzende Laufbahn schien sich ihm aufzutun, als ihn die Vorsehung auf Wege wies, die zu ganz anderen Zielen führen mußten. Den Anstoß hierzu hatte der alte Lefèvre gegeben; durch ernstes Studium in den paulinischen Briefen war er mehr und mehr zu der Überzeugung gekommen, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben komme. „Es gibt eine Gerechtigkeit aus den Werken und eine solche aus Gnaden, die eine kommt von den Menschen, die andere von Gott, die eine ist irdisch und vergänglich, die andere göttlich und ewig. Die Religion hat nur einen Grund und einen Inhalt und ein Ziel: Jesus Christus, sein Kreuz ist's allein, das den Himmel öffnet und die Hölle verschließt" [2]). Das waren Worte, wie sie in Frankreich noch nie gehört worden waren, und der erste, in dem sie einen kräftigen Widerhall fanden, war Wilhelm Farel. Er hat selbst von seinem Lehrer bekannt: „Lefèvre hat mich durch seine Worte herausge-

1) Epistre à tous Seigneurs et Peuples et Pasteurs, enthalten in Farel Du vray usage de la Croix de Jésus Christ, Genève 1865, S. 164 ff. Vgl. Corresp. des Réf. I, 481.

2) Junod: Farel, Réformateur de la Suisse Romande. Neuchâtel-Paris 1865, S. 5 f.

rissen aus der Irrlehre von der Werkheiligkeit und mich gelehrt, daß wir kein Verdienst hätten, sondern daß alles nur aus der Gnade und Barmherzigkeit Gottes komme“ [1]). Denken wir aber nicht, diese Wandlung habe sich bei ihm ohne innere Kämpfe vollzogen. Ein Brief an seinen Freund Noël Galéot läßt uns einen Einblick in sein Innerstes gewinnen; da heißt es, ein verzehrender Durst nach Frömmigkeit habe ihn auf der Universität durchdrungen, den er vergebens zu stillen versucht habe in Heiligenlegenden und den Büchern der berühmtesten Doktoren, in der Philosophie eines Aristoteles und selbst in der Lektüre der heiligen Schrift; endlich habe Gott sich seiner erbarmt und ihn, als er sich so tief unglücklich gefühlt, durch Christus zur Wahrheit und zum Frieden gebracht [2]). Der völlige Bruch mit der römischen Kirche war aber damit noch nicht erfolgt. Lefèvre besonders scheute vor diesem Schritt zurück in der Überzeugung, die äußere Teilnahme an Gebräuchen, die an und für sich gleichgültig und unschädlich seien, könnte das Glaubensleben nicht berühren, auch hoffte er zuversichtlich, daß eine friedliche Lösung dieser ernsten Fragen herbeigeführt werden könne. Diese Illusion wurde ihm allerdings bald genug genommen: von den Professoren der Sorbonne wegen Ketzerei angeklagt, war er gezwungen, so schnell als möglich aus Paris zu fliehen. Er wandte seine Schritte zunächst nach Meaux, wohin auf seine Bitten auch Farel mit einer Anzahl Gesinnungsgenossen sich geflüchtet hatte.

Hier schien sich den Freunden ein reiches Arbeitsfeld zu bieten, da der Bischof des Städtchens ihnen anfangs freundlich entgegen kam. In der Geschichte von Meaux wird berichtet: „Die Diözese von Meaux ist die erste in Frankreich, die den Reformatoren ein Asyl geboten hat. Es hatten sich nämlich daselbst unter dem Episkopat des gelehrten und eifrigen Prälaten Wilhelm Briçonnet im Jahr 1521 eine Anzahl wissenschaftlich hervorragender Männer zusammengefunden, um mit dem Geist der klassischen und biblischen Bildung in der Landschaft Brie die ersten Samenkörner der Lehre

1) Epistre à tous Seigneurs S. 171.
2) La Corresp. des Réf. II, 41.

auszustreuen, die Zwingli und Luther damals in Deutschland verbreiteten. Der berühmte Wilhelm Farel, Jakob Fabri, Michael d'Arand und Gérard Roussel gewannen durch ihre Gelehrsamkeit den Bischof von Meaux auf ihre Seite, dessen Wahlspruch lautete: ‚Wir brauchen das Wort Gottes, sonst nichts.‘ Er verlieh ihnen kirchliche Ämter, und es hätte nicht viel gefehlt, so wäre er wegen Ketzerei angeklagt worden“ [1]). Im Jahre 1523 veröffentlichte Lefèvre seine Übersetzung des Neuen Testamentes, die im Volk mit großer Begeisterung aufgenommen wurde. Der Bischof selbst ließ eine Anzahl Exemplare an arme Leute unentgeltlich verteilen und wies die Prediger an, täglich Unterrichtsstunden in populärer Art über die Evangelien und die Briefe des Paulus zu erteilen. Alles war im schönsten Gang, als die Sorbonne zu Paris aufs neue ihren Einfluß gegen die Bewegung geltend machte. Sie erklärte, der Gedanke, auch die Laien in das Studium der Heiligen Schrift einzuführen, entspringe den Irrlehren der „Armen von Lyon“ [2]); es wäre angesichts der Zeitumstände sehr schädlich, die verschiedenen Bibelübersetzungen unter das Volk zu bringen, man müsse sie unterdrücken, statt zu fördern. Das Parlament hatte sich denn auch bewegen lassen, den Verkauf französischer Bibeln durch ein Edikt zu verbieten, allein der König verhinderte dessen Ausführung. Auch die Mönche in Meaux nahmen jetzt den Kampf auf, denn Farel und einige seiner Kollegen waren bei der einfachen Verlesung und Erklärung der Evangelien nicht stehen geblieben, sondern hatten angefangen, durch Schriften Luthers in ihrer Überzeugung bekräftigt, in öffentlichen Predigten die Rechtfertigung aus dem Glauben zu lehren und Heiligenverehrung, Fegfeuer, Messe und andere Irrlehren mit scharfen Worten zu verdammen. Schon wagte man es im feindlichen Lager, laute Drohungen gegen die Reformatoren auszustoßen. Als Lefèvre in einer Versammlung die Überzeugung aussprach, das Evangelium werde sich noch über ganz Frankreich ausbreiten, und es werde die Zeit kommen, da man nichts mehr wissen wolle von Lehren, die menschliche Phan-

1) Histoire de Meaux S. 185 f.

2) Name für die Waldenser.

tasie erdacht, rief der Jakobinermönch Jean de Roma, der spätere Inquisitor der Waldenser: „Ich und die übrigen Ordensleute werden einen Kreuzzug veranstalten und den König durch seine eigenen Untertanen aus dem Reich jagen lassen, wenn er die Verkündigung des Evangelismus gestatten sollte“ [1]). Und nun wurde auch von einer Seite her, wo man es am wenigsten erwartet hatte, ein Schlag geführt. Der Bischof Briçonnet hatte aus Angst, seine Stellung zu verlieren, plötzlich die Gesinnung gewechselt. Kurzer Hand enthob er Farel seines Amtes und verbot die Predigt des Evangeliums; zugleich erschienen aus seiner Feder zwei Rundschreiben an die Gläubigen und den Klerus seiner Diözese, worin er alle aufforderte, zusammenzustehen, um das Pestgift auszurotten, das durch Luther in die französischen Lande hereingeworfen worden sei [2]). Wer diese Schreiben mit dem Bekenntnis vergleicht, das der Bischof kurz vorher veröffentlicht hatte, kann sich eines verächtlichen Gefühls gegen diesen Mann nicht verwehren. Dem Parlament und der theologischen Fakultät fiel es nun nicht mehr schwer, von der Regierung die Erlaubnis zur gewaltsamen Unterdrückung der Reformationsbestrebungen in Meaux auszuwirken. Glücklicherweise kam die Nachricht hiervon so frühzeitig an, daß es den Freunden gelang, ihr Leben in Sicherheit zu bringen. Während Lefèvre und Roussel zunächst in Straßburg und dann zu Nérak am Hof der Königin Margarete eine Zuflucht fanden, gelang es Farel, nach kurzem Aufenthalt in seiner Heimat, wo er das Evangelium zu predigen versuchte, aber der Gewalt des Bischofs von Gap weichen mußte, nach Basel zu fliehen. Er fand eine herzliche Aufnahme in dem Hause des Ökolampadius und an diesem Mann selbst einen aufrichtigen Freund und Berater.

Farel brannte vor Begierde, seine religiöse Überzeugung vor der Welt zum Ausdruck bringen zu dürfen; er entwarf kurz nach seiner Ankunft 13 Thesen im Stil derjenigen Luthers, die er in einer öffentlichen Versammlung gegen jedermann zu verteidigen

---

1) La Corresp. des Réf. VIII, 275.
2) La Corresp. des Réf. I, 156 ff.

bereit war. Der Rat zu Basel hatte seine Zustimmung gegeben und den Termin der Disputation auf den 23. Februar 1524 festgesetzt; um den Widerstand der Professoren und Priester zu brechen, fühlte er sich zu folgendem Rundschreiben veranlaßt: „Nachdem wir gesehen, daß die von Farel vorgelegten Artikel den Evangelien entsprechen und infolgedessen dazu angetan sind, eine Diskussion herbeizuführen, die den Leuten nur von Nutzen sein kann, so haben wir dem genannten Wilhelm Farel die Ermächtigung gegeben, in dem Kollegiensaal der Universität über die betreffenden Thesen eine Disputation in lateinischer Sprache abzuhalten, damit unsere Prediger daraus etwas lernen können. Wir befehlen also, daß jedermann, besonders die Prediger, Priester, Studenten und Universitätsbeamten ihr anwohnen sollen, um so viel als möglich neue Kenntnisse aus der Heiligen Schrift zu gewinnen: die Mißachtung unseres Befehls würde den Verlust der Rechte auf die Mühlen, Backhäuser und Märkte, sowie der Benefizien und Lehen der Stadt nach sich ziehen" [1]. Dies war die Antwort auf einen Erlaß des Universitätsvorstandes, der den Priestern und Studenten die Teilnahme an der Disputation bei Ausschluß und Bann verboten hatte. Über den Gang der Verhandlung ist uns nichts Näheres bekannt, dagegen sind die Thesen selbst noch vorhanden, sie stellen in der Hauptsache folgendes fest: Jesus Christus hat uns die allein vollkommene Lebensregel gegeben, er ist der Leitstern in all unserem Tun; die Rechtfertigung kommt allein durch den Glauben. Alles Zeremonienwesen, Fasten, Ehelosigkeit, lange Gebetsübungen, Heiligenverehrung widersprechen dem Geist des Christentums. Die Priester haben die Pflicht, sich ernstlich mit dem Studium der Bibel zu beschäftigen und ihre freie Zeit mit einer nützlichen Arbeit auszufüllen [2]. — Trotzdem auch Ökolampadius kräftig in die Verhandlungen eingriff, scheint nichts erreicht worden zu sein. Die Gegner aber rächten sich für das freimütige Vorgehen Farels mit solch gehässigen persönlichen Angriffen von den Kanzeln herab, daß die Behörden sich gezwungen sahen, auf

1) La Corresp. des Réf. I, 197.
2) La Corresp. des Réf. I, 193 ff.

derartige Beschimpfungen eine strenge Strafe zu setzen. Es blieb jedoch bei der Drohung, und die Stellung des Reformators wurde unhaltbar, als er es auch wagte, den bekannten Erasmus öffentlich in scharfer Weise anzugreifen. Die Ehrsucht des gelehrten Doktors, sein Buhlen um die Gunst der Großen in Staat und Kirche, seine Furcht, er könne sich zu weit in reformatorische Bahnen treiben lassen, mußten einen Mann wie Farel aufs tiefste empören. Daß Erasmus bei all seinen Verdiensten der Vorwurf der Unbeständigkeit, ja selbst der Charakterlosigkeit nicht erspart bleiben kann, hat sein späteres Leben, besonders sein Verhalten gegen Luther und Hutten zur Genüge gezeigt. Es ist interessant, das Urteil zu hören, das der Philosoph und Theologe Le Clerk über ihn gefällt hat: „Erasmus beklagte sich bei Gott und Welt bald über die Mönche bald über die Reformatoren, und man konnte nicht klar darüber werden, von wem er eine schlimmere Meinung hatte. Wenn man liest, was er über die Lutheraner und Reformierten Schlechtes gesagt hat, so begreift man nicht, warum diese Leute, wenn dies alles wahr gewesen ist, nicht den Haß und die Verachtung der ganzen Welt auf sich geladen haben, und daß es ihnen überhaupt möglich war, sich zu halten. Bei aller Achtung, die man dem Andenken jenes Mannes schuldet, müssen wir ihm doch dies entgegenhalten: solch abscheuliche Menschen hätten niemanden dazu bewegen können, sich für ihren Glauben verbrennen zu lassen, und doch lehrt die Geschichte jener Zeit das Gegenteil. Sein Groll gegen diese Leute entsprang offenbar der Angst, es könnte bei den Mönchen der Verdacht entstehen, als ob er jenen den Weg gebahnt hätte; darum reute es ihn, sich bisweilen für die evangelische Freiheit ausgesprochen zu haben. Schrieb doch derselbe Mann in einem Briefe an seinen Freund Pirkheimer: ‚Ich weiß nicht, wie andere über die Autorität der katholischen Kirche denken, mir selbst steht sie so hoch, daß ich auch den Glauben der Arianer und Pelagianer annehmen würde, wenn sie ihn billigte.‘ Erasmus hat nach meiner Überzeugung nur deshalb den Glauben an die Kirche so offen zur Schau getragen, weil er dies für das sicherste Mittel hielt, im Genuß seiner Einkünfte bleiben zu können. So handelte man nicht etwa aus Furcht, im

Suchen nach Wahrheit irregehen zu können, sondern aus Furcht, seine Bequemlichkeit einzubüßen“ [1]). An Pfingsten 1524 erhielt Farel vom Rat den Befehl, die Stadt Basel innerhalb dreier Tage zu verlassen. Mit Trauer sah Ökolampadius den mutigen Kollegen scheiden, den er bei all seinem Einfluß nicht zu schützen vermochte. Es scheint, daß dieser die Absicht gehabt hatte, sich nach Wittenberg zu wenden, denn Ökolampadius hatte an Luther ein Empfehlungsschreiben gesandt, worin er den Eifer des Freundes rühmte, den dieser bei Disputationen und öffentlichen Vorlesungen an den Tag gelegt habe, und ihn als einen Mann schilderte, der das Zeug in sich habe, es mit der ganzen Sorbonne aufzunehmen. „Es gibt keinen eifrigeren Menschen als ihn; manchen wäre es allerdings lieber, wenn er seinen Eifer gegen die Feinde der Wahrheit etwas mäßigen würde, allein ich sehe darin eher eine lobenswerte Tugend, die in unserer Zeit ebenso notwendig ist als die Milde, vorausgesetzt, daß sie am rechten Ort sich zeigt, doch du wirst ja selber schon bei der ersten Begegnung merken, was für ein Geist in ihm wohnt“ [2]). Es war Farel nicht vergönnt, den größten der Reformatoren kennen zu lernen, denn auf unerwartete Weise öffnete sich ihm in der Nähe ein neuer Wirkungskreis.

Um jene Zeit hatte nämlich der Herzog Ulrich von Württemberg, aus seinen Erblanden vertrieben, in der ihm gehörigen Grafschaft Mömpelgard seine Residenz aufgeschlagen. Hier war es Hartmut von Kronberg gelungen, den tief gedemütigten Fürsten für die Lehre des Evangeliums zu gewinnen, und dieser bat nun den Ökolampadius, sich in Mömpelgard als Prediger niederzulassen oder an seine Stelle einen passenden Mann zu senden. Was lag näher als an Farel zu denken, und dieser nahm auch nach kurzem Bedenken die Stelle an. „Im Hinblick auf meine schwache Kraft“, schrieb er später, „hätte ich nie den Mut gehabt, ein Predigtamt zu übernehmen, in der Überzeugung, daß der gnädige Gott hierzu tüchtigere und bewährtere Männer berufen würde;

---

1) Ruchat, Histoire de la Réformation de la Suisse, Genève 1757, II, 569 f.

2) La Corresp. des Réf. I, 214 f.

als mich jedoch dieser fromme Mann, der rechtmäßig im Dienst der Kirche stand, im Namen Gottes beschwor, glaubte ich dem Rufe nicht mehr länger widerstehen zu dürfen“ [1]). Von Ökolampadius feierlich ins Amt eingesetzt, traf Farel Ende Juli 1524 mit zwei anderen vertriebenen Protestanten in Mömpelgard ein. Das Volk stand hier den reformatorischen Gedanken nicht mehr ganz fremd gegenüber dank den Bemühungen des herzoglichen Kaplans Wilhelm Gayling, eines ehemaligen Schülers von Luther. Nun galt es, durch Predigt und Schriften das angefangene Werk so rasch als möglich zu fördern. Der Buchhändler Johann Baugris hatte eine Anzahl neuer Testamente kostenlos zur Verfügung gestellt, und Farel selbst überwand seine Abneigung gegen die Schriftstellerei und gab eine populäre Auslegung des Vaterunsers und der Glaubensartikel heraus. Daß seine Bemühungen nicht erfolglos waren, sehen wir aus einem Schreiben des Ökolampadius, worin es heißt: „Ich bin hocherfreut, daß die christliche Lehre durch deine Arbeit solche Fortschritte macht, und mein Gebet ist, es möge derjenige, der durch dich pflanzt, auch begießen, was du gepflanzt hast, und es schützen vor Zerstörung durch Füchse und Wildschweine. Es ist schön, daß du ein Feld gefunden hast, wo die Saat so schnell aufgeht, aber glücklich werden wir erst dann sein, wenn die Früchte reif geworden und unsere Hoffnungen uns nicht betrogen haben werden. Doch sollten auch unsere Erwartungen sich nicht erfüllen und das heilige Predigtamt in schlechten Ruf kommen, so darf die Schuld nie an uns liegen. Darum strebe danach, die Menschen nicht etwa bloß gelehrt, sondern gut zu machen, d. h. zu Menschen, die in Gott gelehrt und in der Wahrheit gefestigt sind; leicht ist's, seinen Zuhörern eine Anzahl Glaubenssätze beizubringen, doch Herzen zu ändern, ist göttliches Werk“ [2]). Kaum hatte Ökolampadius diesen Brief abgeschickt, als ihm die Nachricht zuging, daß es in der Grafschaft zu schlimmen Auftritten zwischen den Mönchen und Reformatoren gekommen sei. Umgehend sandte er an den Kollegen einen zweiten

1) La Corresp. des Réf. I, 247, Anm. 4.
2) La Corresp. des Réf. I, 253 f.

Brief ab mit der Mahnung: „Da du zur Heftigkeit geneigt bist, mußt du dich um so ernstlicher in der Mäßigung üben und den Mut des Löwen durch die Sanftmut der Taube bändigen. Die Menschen wollen geleitet und nicht getrieben sein. Laß uns stets das eine im Auge behalten, wie wir die Seelen für Christus gewinnen können, und darüber nachdenken, welche Art des Unterrichtes uns gefallen würde, falls wir noch in Finsternis und im Bann des Antichristen liegen würden“ 1). Bald darauf fühlte er sich gezwungen, noch stärkere Töne anzuschlagen: „Du bist gesandt, zu segnen und nicht zu fluchen. In deinem übermäßigen Eifer scheinst du die Schwächen deiner Brüder zu vergessen; es gefällt mir nicht, wenn du nur zu denen freundlich bist, die das Wort Gottes schon lieb haben, siehe zu, daß du auch die Feinde gewinnst. Edle Menschen zürnen nur, wenn es berechtigt ist; handle, wie der in dir wohnende Christus handeln würde, und lerne von ihm Demut und Milde. So lange du den Fluch hören lässest, schreckst du die Leute ab und kannst sie unmöglich zur rechten Weide führen; zeige dich als Evangelist und nicht als tyrannischer Gesetzgeber. Nimm diese Mahnungen entgegen von einem Freund, der es gut mit dir meint und zu Gott fleht, er möge durch dich noch große Dinge vollbringen“ 2). Diese Briefe und das Dazwischentreten des Herzogs verfehlten ihre Wirkung nicht. Farel zog sich vom Kampfplatz zurück und machte sich an die Ausarbeitung einiger Schriften, von denen nur eine einzige, aber ohne Zweifel die bedeutendste erhalten geblieben ist. Sie ist besonders wichtig als die erste reformierte Dogmatik, die wir kennen; ihr Titel lautet: „Le Sommaire, das ist eine kurze Erklärung der Hauptstücke, die ein jeder Christ kennen muß, der im Gottvertrauen und der Nächstenliebe sich üben will“ 3). Leider wurde der Reformator bald wieder genötigt, scharf aufzutreten. In der Gegend von Mömpelgard war ein Reliquienhändler aufgetaucht, der durch Mönche von den Kanzeln herab für seinen Kram Pro-

1) La Corresp. des Réf. I, 255.

2) La Corresp. des Réf. I, 265.

3) Die 1. Ausgabe ist verloren gegangen, die 2. vom Jahre 1534 ist von Professor Baum in Genf 1867 veröffentlicht worden.

paganda machen ließ. Farel eilte mit Gayling zum Stadtrat und verlangte ein Verbot dieses schamlosen Treibens. Auf den Bescheid hin, dies stehe nicht in der Macht der städtischen Behörden, richteten die beiden an den Herzog ein Schreiben, worin sie darüber klagten, wie sie vergebens dem Rat die Gefahren des Reliquien- und Ablaßhandels als eines seelenmörderischen Werkes vor Augen gestellt, ja sich bereit erklärt hätten, die strengsten Strafen zu erdulden, wenn sie ihre Anklage nicht beweisen könnten. Solchen Schurken gegenüber bleibe das Schwert verrostet in der Scheide stecken und werde wohl auch nie gezogen werden, denn die Furcht sei nur zu begründet, daß das Wort des Jesajas sich erfülle: „Deine Fürsten sind Abtrünnige und Diebesgesellen", darum soll der Herzog eintreten für die Ehre Christi und seiner armen Untertanen [1]). In der Tat verweigerte dieser dem Dominikaner den Zutritt in sein Land, aber für Farel wurde dieses scharfe Vorgehen verhängnisvoll. Die katholischen Kantone verlangten von Ulrich aufs entschiedenste die Ausweisung des Predigers mit der Begründung, es könnten die Ideen von der religiösen Freiheit für das Land gefährlich werden und eine Revolution unter den Bauern hervorrufen. Der Herzog hielt es für das beste, nachzugeben; er entließ Gayling, Farel aber mußte im Februar 1525 aus der Grafschaft flüchten, da durch die Rückkehr Ulrichs nach Württemberg ihm jeder Schutz genommen war. Sein Andenken erlosch nicht; in einer Urkunde über die Reformation in Mömpelgard ist zu lesen: „In dieser Schloßkirche predigte der berühmte, eifrige und erleuchtete Wilhelm Farel, ein Edelmann aus der Dauphiné. Im Jahre 1523 aus Paris vertrieben, hatte er nach einem kurzen Aufenthalt in Straßburg und Basel sich nach Mömpelgard begeben, allwo der großmütige und unerschrockene Ulrich von Württemberg seine Residenz aufgeschlagen hatte, nachdem er vom schwäbischen Bund ungerechterweise aus seinem Erbherzogtum vertrieben worden war. Farel hatte in heiligem Eifer gebrannt, das Evangelium in seiner Reinheit all denen zu predigen, die französisch sprachen und in tiefer Finsternis der Unkenntnis,

1) La Corresp. des Réf. I, 302 ff.

des Aberglaubens und aller Art heilsgefährlicher und schädlicher Irrtümer versunken waren. Nachdem er von dem Fürsten die Erlaubnis zur Verkündigung des Evangeliums erhalten, gab er sich nicht eher zufrieden, als bis es ihm im Laufe eines Jahres gelungen war, durch öffentliche und private Belehrung der Bürger allem, was auf die Religion Bezug hatte, ein neues Gepräge zu geben. So sah man denn später mit Staunen, wie die Domherren diese ihre Kirche laut eines Vertrages vom 30. März 1530 an den durchlauchtigsten Herzog abtraten, der dann den Gottesdienst nach der von der Augsburgischen Konfession vorgeschriebenen Form einrichtete. Die Messe und der ganze römische Kultus, der bis dahin in lateinischer Sprache abgehalten worden war, wurde durch die Verordnungen vom 17. November 1538 und 6. August 1539 abgeschafft. Von diesem denkwürdigen Zeitpunkte an wurde die Schloßkirche zu Mömpelgard zur Pfarrkirche der Stadt, und der evangelische Gottesdienst wurde in beiden Volkssprachen, deutsch und französisch abgehalten. Diese Einrichtung bestand 69 Jahre lang, also bis zum Jahre 1607“ [1]).

II.

Farel als Prediger in Aigle, Murten und Neuchâtel

1525 bis 1532.

Im September 1525 treffen wir Farel in Straßburg, dem Sammelplatz der Flüchtlinge. Die Stadt hatte im Jahre zuvor die Reformation proklamiert, und es handelte sich darum, in gemeinsamer Arbeit für die Organisation der Kirche zu sorgen. Leider zeigte es sich bald, daß die nötige Einigkeit fehlte, und Farel besonders fühlte sich unbefriedigt. Die Ängstlichkeit eines Lefèvre und Roussel, die sich nicht entschließen konnten, mit der römischen Kirche völlig zu brechen, mußten ihn tief kränken. Auf seine Mahnung, Lefèvre möchte doch der Worte gedenken, die er einst zu ihm gesprochen: „Mein Sohn, Gott wird die Welt erneuern, und du wirst Zeuge davon sein“, hatte der Greis nur die Antwort:

1) Histoire de Besançon par J. S. Chifflet. Vgl. Goguel, Histoire de Guillaume Farel, Montbeliard-Neuchâtel 1873, S. 61 ff.

„Ja, Gott wird die Welt erneuern; o mein Sohn, fahre du fort, das heilige Evangelium Gottes mit Mut zu verkündigen" [1]). Dazu kam, daß der unter den Protestanten ausgebrochene Abendmahlsstreit auch in Straßburg die Gemüter zu erregen begann. Mit aller Entschiedenheit stellte Farel sich auf die Seite Zwinglis und versuchte in einem ausführlichen Schreiben an Bugenhagen seine Anschauung zu begründen und die Annahme einer realen Gegenwart Christi im Abendmahl als hinfällig zu beweisen [2]). Seine Worte fanden kein Gehör, und als sich dann auch in Straßburg die Gegensätze immer mehr verschärften, zog er es vor, die Stadt zu verlassen, sich sehnend nach freier, selbständiger Arbeit. Die Vergünstigung, nach Frankreich zurückkehren zu dürfen, die Lefèvre, Roussel und anderen gewährt worden war, blieb ihm versagt, und so wandte er sich zunächst nach Basel, um mit seinem Freunde sich zu beraten. „Wohin willst du gehen?" fragte dieser. „Ich weiß es nicht", antwortete Farel, „ich weiß nur, daß mich mein Herz mit Gewalt dazu treibt, in den Predigtdienst zu treten." „Gut, dann begib dich nach Bern, dort ist die Morgenröte des Evangeliums aufgegangen, aber wisse, daß dich Kreuz und Verfolgung daselbst erwarten." „Ich weiß es, aber ich fürchte mich nicht, denn ich habe keinen höheren Wunsch, als den, der Unkenntnis des Volkes aufzuhelfen und anderen die Gnade zuteil werden zu lassen, die ich selbst von Gott empfangen habe" [3]). Auf den Rat Hallers entschloß er sich jedoch, nach Aigle zu gehen, einer Stadt, die in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Bern stand. Im November 1526 traf er dort ein. Um nicht von vornherein angefeindet zu werden, übernahm er unter dem Namen Wilh. Ursinus eine Schulstelle, wodurch es ihm möglich wurde, eine Zeitlang im stillen in zahlreichen Familien dem Evangelium Eingang zu verschaffen. Aber bald wagte er es, öffentlich aufzutreten, und der Rat von Bern sandte ihm einige Monate darauf zum Danke

---

1) La Corresp. des Réf. I, 5, Anm. 1. Vgl. Farel, Du vray usage, S. 170.

2) Ebd. I, 393 ff.

3) Junod S. 48 f.

für seine Erfolge ein Patent, das ihn zum Prediger in Aigle ernannte [1]).

Es war kein angenehmer Posten, denn unter den Leuten war ein zucht- und sittenloses Leben eingerissen. In einem Brief vom Juni 1527 [2]) schilderte Farel dem Berner Rat die Verhältnisse: Leichtsinnige Eide, Flüche und Gotteslästerungen seien im Schwang gewesen; unter der Jugend habe Pietätlosigkeit und unter den Alten Gehässigkeit und Streitsucht geherrscht; vor Diebstahl und Unterschlagung habe man nicht zurückgeschreckt, und die Maitressenwirtschaft habe zu offenem Ehebruch geführt. Er sei mit aller Strenge gegen diese Laster vorgegangen, aber dies habe die Behörden von Aigle, Bex und Olon so erbittert, daß sie seine Ausweisung verlangt und auch ausgewirkt hätten, wenn nicht Joh. v. Bex, des Statthalters Stellvertreter, für ihn eingetreten wäre; er bitte um energischen Schutz für seine Mission. Hierauf folgte ein scharfes Schreiben von Bern an den Statthalter Jakob v. Rovéréa, aber die Behörden, hierdurch noch mehr erbittert, veranstalteten am 25. Juli eine Volksversammlung, in der beschlossen wurde, Farel zu verjagen und Bern den Gehorsam zu verweigern. Wohl kam der Beschluß nicht zur Ausführung, aber die Erbitterung gegen den Reformator, der in seinem Feuereifer Altäre und Bilder hatte zerstören lassen, war so groß, daß man für sein Leben fürchten mußte. Da trat ein Ereignis ein, das mit einem Schlag ihm zum Sieg verhalf. In Bern hatten der große und kleine Rat, die sog. Zweihundert, den Plan gefaßt, durch ein Religionsgespräch eine Entscheidung herbeizuführen, zu dem alle Priester und Gelehrten der verbündeten Städte eingeladen wurden. Die Thesen, die von Haller und Kolb verfaßt und in Deutsch, Französisch und Lateinisch gedruckt worden waren, hatten zum Inhalt: Jesus Christus ist das alleinige Haupt der katholischen Kirche, nur das Wort Gottes, aus dem sie geboren, hat bindende Kraft; Jesus ist der alleinige Weg zum Heil. Eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl

1) Corresp. des Réf. II, 15, Anm. 7.

2) La Corresp. des Réf. II, 22 f.

gibt es nicht, die Messe ist schriftwidrig und ein Greuel vor Gott, desgleichen die Lehre vom Fegfeuer, von der Heiligen- und Bilderverehrung; Ehelosigkeit ist in der Heiligen Schrift nicht geboten [1]). Zu der Disputation, die am 5. Januar 1528 stattfand, hatten sich aus beiden Lagern eine Menge Theologen eingefunden, besonders zahlreich waren die Protestanten vertreten und unter ihnen Persönlichkeiten wie Zwingli, Bullinger, Pellican, Blaarer, Bucer, Capiton und Ökolampadius. Farel war der Auftrag geworden, die Verteidigung der lateinischen Thesen zu übernehmen. Die Verhandlungen dauerten bis zum 27. Januar und hatten den Erfolg, daß eine große Zahl der Anwesenden die Thesen unterschrieb und für sofortige Einführung der Reformation stimmte. Bern machte den Anfang und am 7. Februar erschien mit Billigung der Bürgerschaft ein Religionsedikt, das von den Untertanen der Stadt die Annahme der Thesen forderte. Aigle, Bex und Olon waren die ersten, die sich der Neuordnung fügten, und am 22. Mai erhielt die Gemeinde zu Aigle aus Bern folgenden Erlaß: „Es hat Euch Meister Wilhelm Farel bis daher das Wort Gottes in unserem Sinn und Auftrag gepredigt, ohne mit einem gebührenden Gehalt bedacht worden zu sein. Dies ist nicht billig, denn der Hirte soll teilhaben an den Vorräten seiner Schafe. Wir haben es darum für recht gefunden, den Pfarrherrn von Diesbach mitsamt seinem Vikar von der Pfarrei Aigle zu entheben und besagten Wilhelm Farel in dieses Amt einzusetzen und zwar mit dem Genuß der Früchte, Häuser, Einkünfte, Felder, Weinberge und all dessen, was zur Pfarrei gehört; einen Widerspruch dulden wir nicht. Der Vikar aber soll sofort seinen Platz räumen und sich aller Einmischung in das Amt enthalten, widrigenfalls er unsere Ungnade auf sich laden würde. Ferner befehlen wir Euch ausdrücklich, genannten Meister Wilhelm Farel als Euren Prediger und Pfarrer aufzunehmen und ihn ehrerbietig zu behandeln, und dies ohne Widerspruch; sollte ihm irgendein Verdruß oder Schimpf angetan werden, so müßte eine strenge Bestrafung folgen. Habet darum Sorge, diesem unserem Befehl nachzukommen, falls Euch

1) La Corresp. des Réf. II, 59 f. Vgl. Ruchat II, 25 ff.

daran liegt, unsere Ungunst und eine strenge Strafe zu verhüten" [1]).

Die Gemeinden hatten sich verhältnismäßig rasch mit der neuen Ordnung ausgesöhnt, und der Reformator hätte endlich Gelegenheit gehabt, im Frieden und in gesicherter Stellung zu arbeiten, allein sein Eifer trieb ihn an Orte, wo der Protestantismus noch keine Wurzeln geschlagen hatte. Nachdem er Sorge getragen, daß die jungen Gemeinden mit tüchtigen Predigern versehen wurden, lenkte er seine Schritte nach Murten, einem Städtchen, das Bern und Freiburg zugleich untertan war. Er gewann hier in kurzer Zeit auch so viele Anhänger, daß die Hoffnung berechtigt schien, die evangelische Sache auf einer Bürgerversammlung zum Sieg zu führen, zumal auch die Berner ihren ganzen Einfluß hierfür geltend machten. Gegen alle Erwartung wurde jedoch von der Mehrzahl beschlossen, dem alten Glauben treu zu bleiben. Die Priester hatten gesiegt, Farel aber war klug genug, die Gemüter nicht weiter zu erregen und unternahm einige Reisen in die umliegenden Städte. Die Einwohner von Lausanne waren durch ein Schreiben von Bern auf seinen Besuch vorbereitet worden, nichtsdestoweniger wurde er mit seinen Begleitern von dem dortigen Bischof und dem Klerus mit Schimpf empfangen und unter Mißhandlungen zur Stadt hinausgejagt. Besser erging es ihm in Serrières, wo er auf Verlassung des Priesters vor einer großen Zuhörerschaft auf dem Friedhof eine Predigt hielt, die einen tiefen Eindruck hervorrief. Der Stein, der ihm als Kanzel dienen mußte, ist heute noch zu sehen. Als im Jahre 1830 die Gemeinde in Serrières das Jubiläum der Reformation feierte, wurde er an der Mauer der Kirche aufgestellt und darüber folgende Inschrift angebracht:

„En 1529, le 14 décembre
C'est dans ce lieu sacré, sous la voûte des cieux
Que de notre pays réformateur heureux
Farel a commencé d'annoncer l'Evangile,
D'auditeurs attentifs il peuplait cet asyl,

1) La Corresp. des Réf. II, 137 ff.

Puisse son zèle ardent, tout puissant sur les coeurs
Revivre dans les successeurs." [1])

Auf Deutsch: „An dieser geweihten Stelle hat am 14. Dezember 1529 unter freiem Himmel Farel, der glückliche Reformator unseres Landes, das Evangelium zu predigen begonnen inmitten einer Schar andächtiger Zuhörer, möge sein glühender Eifer, der die Herzen mit Allgewalt bezwang, immer wieder neu aufleben in seinen Nachfolgern."

Diese Predigt hatten auch Leute von Neuchâtel mit angehört, die den Reformator veranlaßten, auch in ihrer Gemeinde Einkehr zu halten. Die Wege waren dem Evangelium hier schon so weit geebnet, daß es zur Entscheidung kommen mußte. Der Chronist Vulliemin erzählt: „Farel hatte die Mißbräuche der römischen Kirche mit solcher Wucht bekämpft und die Übereinstimmung seiner Predigt mit der Heiligen Schrift so klar bewiesen, daß das Volk laut rief ‚wir wollen der evangelischen Religion folgen, mit unseren Kindern wollen wir in ihr leben und sterben'" [2]). Hören wir noch den Bericht, den der Geschichtschreiber Godet über die Ereignisse jener bedeutungsvollen Tage gegeben hat: „Am 22. Oktober begannen die Anhänger der Reformation die Bilder in der unteren Stadt zu zerstören und bald darauf stiegen sie, unterstützt von einem Trupp Bewaffneter, die kurz zuvor aus dem Feldzug gegen Savoyen zurückgekehrt waren, die Schloßkirche hinan, entschlossen, die stummen Kanonici zum Reden zu bringen, oder sie aus ihren Wohnungen zu vertreiben. Auf die Nachricht hiervon eilte der Statthalter herbei und brachte es fertig, den Sturm zu beschwören. Allein lange währte die Ruhe nicht. Der darauffolgende Tag war ein Sonntag. Farel predigte in der Hospitalkapelle, die aber viel zu klein war, um die Menge der Zuhörer zu fassen. Was lag näher, als an die Schloßkirche zu denken, da bekannt war, daß der Rat sich einige Tage zuvor dahin verständigt hatte, sie für die Feier des evangelischen Kultus zu weihen. Farel wirft die Frage auf, ob denn das Evangelium nicht ebensoviel Ehre

1) Junod S. 81.
2) La Corresp. des Réf. V, 419, Anm. 8—9.

verdiene als die Messe und nicht ebenso gut in der großen Kirche gepredigt werden solle. Kam dieses Wort, in diesem Augenblick hingeworfen, von Gott oder von einem Menschen, aus dem Impuls des Geistes oder der Ungeduld des Herzens? Die Lage war eine außergewöhnliche, und ein Urteil abzugeben, wäre beinahe vermessen. Aber wie dem auch sei, das Wort zündete wie ein Funke im Pulver. ‚Zur Kirche, zur Kirche', rief's wie aus einem Mund. Man reißt Farel mit fort und eilt die Schloßstraße hinan. Die Kanonici und ihre noch zahlreichen Anhänger suchen den Zugang zu sperren, aber die Menge der Reformierten läßt sich durch nichts aufhalten. Die Notre-Dame-Kirche wird erstürmt und Farel richtet seine Schritte gegen die Kanzel, doch sie ist umringt von den Kanonici und deren Freunden, die bereit sind, sie zu verteidigen. Die Bürger ihrerseits haben den Reformator in ihre Mitte genommen. Will man sich schlagen, soll Blut fließen in dem geheiligten Ort des Friedens? Nein, der Himmel läßt es nicht zu; die Gegner ziehen sich zurück, und der Prediger Gottes besteigt die Kanzel, ohne daß ein Tropfen Blut vergossen wurde. Dann spricht er und der Lärm legte sich, selbst die Feinde schweigen. 600 Jahre schon stand dieses Gotteshaus, und noch niemals hatten seine Hallen widergeklungen von der Predigt des reinen Evangeliums. Jetzt hatte das Wort Gottes in der Person Farels seinen Einzug gehalten und es war, wie der Chronist bezeugt, eine der mächtigsten Predigten, die er je gehalten hat. In dem Herzen eines jeden Zuhörers schien in diesem Augenblick eine ähnliche Erleuchtung vorzugehen, wie Farel selbst sie erlebte, als Christus und sein Werk ihm zum ersten Male in seiner ganzen Bedeutung zum Bewußtsein kam, und zu den Füßen des Verherrlichten das ganze Gebäude der falschen Frömmigkeit einstürzte, auf die er bis dahin sich verlassen hatte. So fiel an diesem Tag in den Gewissen aller, die auf ihn hörten, das Gebäude der papistischen Lehre in nichts zusammen, und es schien, als spürten sie das Wehen des heiligen Geistes. Bald aber brauste ein anderer Sturm durch die aufgeregte Menge. Der Ruf erscholl: ‚auf, laßt uns die Götzenbilder zerbrechen, wenn sie in Stücken liegen, werden auch die Zauberer sich uns anschließen!' Und nun

geht es gegen die Heiligenbilder los, als gälte es einen Feldzug gegen den Feind. Die 30 Kapellen, die um die Kirche her liegen, werden durchsucht, kein Altar bleibt stehen, die Bilder werden in Stücke zerrissen und vom Felsen hinab in das Tal Ecluse geschleudert, wo sie vom Fluß Seyon fortgetragen werden. Die Hostien sogar werden verteilt und wie gewöhnliches Brot gegessen. Bei diesem Anblick stürzten die Kanonici und Kapläne, die bis dahin dem Treiben starr zugesehen hatten, zu dem Gouverneur Georges de Rive und baten ihn verzweifelt, die Ordnung wieder herzustellen. Dieser befahl den Anhängern der reformierten Partei, vor ihm zu erscheinen. ‚Sagt dem Gouverneur‘, antworteten stolz die Bürger, ‚daß er uns in Sachen, die Gott und unsere Seelen betreffen, nichts zu sagen hat‘, und dieser muß erfahren, daß es eine Macht gibt, vor der das Ansehen menschlicher Gewalt erlischt, nämlich da, wo die Menschenseele mit ihrem Gott in Verbindung tritt. Alles was er tun konnte, war, einige Bilder, die unbeschädigt geblieben, in das Schloß zu retten. ‚Rettet Euere Götter‘, höhnten die Bürger, ‚und bewahrt sie sicher hinter festen Verschlägen, damit kein Räuber sie Euch stehlen kann‘ [1]).

Am 4. November wurde die Reformation im Rat der Bürger von Neuchâtel mit 18 Stimmen Mehrheit eingeführt. In der dortigen Schloßkirche ist heute noch die Inschrift zu lesen:

„L'an 1530 le 23 d'Octobre
fût ostée et abolie l'idolâtrie de céans
par les bourgeois“.

Auf Deutsch: „Am 23. Oktober des Jahres 1530 wurde allhier der Götzendienst durch die Bürger von Grund aus zerstört.“ Und über der Kanzel steht der Vers:

„Oktobris quum sol ivit ter quintus in octo
Lux vitae castri luxit in urbe novi.“ [2]).

Auf Deutsch: „Mit der Sonne des 23. Oktober ging in Neuchâtel die Sonne des Lebens auf.“ Als die evangelische Gemeinde der Stadt im Jahre 1830 ihr drittes Reformationsjubiläum feierte,

---

1) Junod S. 94 ff. 2) Ebd.

wurde in der Schloßkirche ein Stein angebracht mit der einfachen Inschrift:

„Guillaume Farel
Reformateur
1530
Gloire à Dieu“ [1]).

Es währte nicht lange, so kehrte auch in Neuchâtel Ruhe und Frieden ein, und die Protestanten konnten den planmäßigen Aufbau der Gemeinde in Angriff nehmen. Antoine Marcourt wurde zum zweiten Prediger ernannt, damit Farel Zeit finden könnte, in die Dörfer und Weiler der Grafschaft Predigtreisen zu unternehmen. Er hatte auf diesen Gängen unter der Feindseligkeit der Einwohner viel zu leiden. So berichtet Meuron in seiner Geschichte des Bezirks Landeron: „Im Lande existiert ein altes Denkmal, das an eine stürmische Zeit erinnert, es ist die Kanzel, die einst der Reformator Wilhelm Farel benutzte. Aus grobem Holz gezimmert, liegt sie, wurmstichig geworden, in einer dunklen Ecke des Rathauses, und folgende Verse sind noch darauf zu lesen:

„Farel prêchant en cette chaire
Le jour devant la Passion
Fust asailly à coups de pierres
Par filles et femmes de Landeron.“ [2])

Auf Deutsch: „Als Farel auf dieser Kanzel am Mittwoch vor Gründonnerstag predigte, wurde er von den Mädchen und Frauen von Landeron mit Steinwürfen empfangen.“ In dem benachbarten Grandson wurde er so schwer mißhandelt, daß er längere Zeit das Bett hüten mußte. Ein Chronist erzählt hierüber: „Die Katholiken, die seit einer Woche alle Gottesdienste hatten einstellen müssen, faßten endlich wieder Mut und wagten es, mit Waffen und Stöcken versehen, die Messe abzuhalten. Dies geschah am Samstag, den 23. September 1531, am Sonntag darauf bestiegen die Prediger einer nach dem andern die Kanzel, wenn der eine aufgehört hatte, fing der andere an zu sprechen, damit die

1) Farel, Du vray usage, S. I.
2) La Corresp. des Réf. IX, 91, Anm. 4.

Gegner nicht Zeit finden sollten, die Messe zu lesen. Um nun doch zu ihrem Rechte zu kommen, forderten die letzteren die Frauen auf, in die Kirche einzutreten, was diese denn auch unter großem Lärm taten. Die drei Prediger aber, die sich Farel, Rongneux und Grivat nannten, wurden überfallen und äußerst übel zugerichtet." Ein Mitglied des Berner Rates, Joh. de Watheville berichtete: „Den Predigern ist das Gesicht so zerschunden, daß man meinen könnte, sie hätten mit Katzen gekämpft; die Sturmglocken wurden geläutet, als sollte es zu einer Wolfsjagd gehen" [1]).

Trotz alle dem sah sich Farel für seine furchtlose Arbeit reich entschädigt. In Murten war am 7. Januar 1530 die Reformation eingeführt worden, und in Orbe ward ihm die Freude, Peter Viret, der im stillen der Reformation zugetan war und sich in diese Stadt geflüchtet hatte, für das Predigtamt zu gewinnen. „Nicht ich flehe dich darum an", rief er ihm zu, „sondern Jesus Christus, denn dieser ist's, der die Herzen mit den feurigen Pfeilen seines Geistes durchbohrt" [2]). Welch große Rolle dieser Mann später in der französischen Reformation gespielt hat, ist bekannt. Auch ein anderer Erfolg sei noch erwähnt. Als Farel in Murten auf dem Krankenbett lag, um sich von den erlittenen Mißhandlungen zu erholen, ließ sich ein junger Mediziner namens Christoph Fabri bei ihm melden. Der Mann war in der Absicht gekommen, den Reformator persönlich kennen zu lernen, und trat nun mit den Worten an dessen Lager: „Ich habe alles verlassen, meine Familie, meine Stellung, mein Vaterland, um an Eurer Seite zu kämpfen; Meister Wilhelm, hier bin ich, macht mit mir, was Euch gefällt" [3]). Wie Viret blieb auch Fabri in innigster Freundschaft mit Farel verbunden, mit wahrer Sohnesliebe hat er stets zu seinem Lehrer aufgeschaut. — Für diesen kam nun eine Zeit wohltuender Ruhe, als er zusammen mit Fabri, der auf seine Bitte hin zum Hilfsprediger in Neuchâtel ernannt worden war, an dieser Gemeinde arbeiten durfte. Doch nur zu schnell wurde er auch hier wieder

1) La Corresp. des Réf. II, 362, Anm. 1.
2) La Corresp. des Réf. II, 372, Anm. 8. Vgl. Junod S. 114.
3) Ebd. II, 395, Anm. 1. Vgl. Junod S. 117.

aus seinem Frieden herausgerissen. Im Juli 1532 erschienen einige Fremde, die ihn dringend baten, einer Synode beizuwohnen, die im September dieses Jahres in dem Tal von Angrogne in den piemontesischen Alpen abgehalten werden sollte. Unbekümmert um die Gefahren, die ihm auf dem Weg dorthin drohten, machte er sich mit seinem Gehilfen Antoine Saunier auf die Reise. Wie es sich herausstellte, war er gerufen worden, damit unter seinem Einfluß bei den dortigen Protestanten eine völlige Lostrennung von Rom zustandekomme. Es wurde denn auch ein Glaubensbekenntnis nach seinem Sinn abgefaßt und von den Mitgliedern der Synode unterzeichnet. Besonders freudig wurde der Vorschlag aufgenommen, für Verbreitung der Bibel in der Volkssprache Sorge zu tragen. Auf Farels Veranlassung reiste später Robert Olivetan nach Piemont, um sich an dieses Werk zu machen, das ihm so trefflich gelang, daß seine Bibelübersetzung allen späteren in dieser Sprache zur Grundlage diente. Der Reformator aber lenkte nach seiner Rückkehr seine Schritte nach Genf, zu sehen, wie er sich äußerte, ob er dort nicht jemand fände, der ihn hören wollte.

(Schluß folgt.)

4.

Die Methode der reformierten Dogmatik.

Von

Lic. Dr. J. Bohatec in Halle.

(Schluß.) 1)

Bei der Behandlung der Trinitätslehre begegnet uns tatsächlich der erstere — abstrakte — Offenbarungsbegriff, indem die

1) Vgl. oben S. 272 ff.

Dogmatiker von der Trinität im Anschluß an die Eigenschaften Gottes handeln, ohne direkt hervorzuheben, daß sie erst durch die soteriologisch-christologische Beleuchtung einen Wert hat. Sie haben allerdings erklärt, daß die Trinität als ein mysterium der theologia revelata angehört, haben sie auch ziemlich kurz in der Gotteslehre besprochen; aber da sie dabei zu sehr mit den metaphysischen Hilfsmitteln [1]) operiert und das Soteriologische zurückgestellt haben, ist ihnen, trotz ihrer Erklärung, die ratio sei dabei nur als Schiedsrichterin zwischen dem Vernunft- und dem Offenbarungsmäßigen zu betrachten und biete nur die zur Erklärung dieses schwierigen locus nötigen metaphysischen Schemata, von ihren Gegnern [2]) die Rationalisierung dieses Dogmas vorgeworfen worden. Diesem Vorwurf haben sich einige Foederalisten, wie Melchior, entziehen können, da sie das trinitarische pactum, welches zwischen den göttlichen Personen als die vorzeitliche Adumbration des in der Geschichte sich realisierenden foedus gratiae geschlossen wird, in den Vordergrund rückten. Da ist der Trinität wirklich die ihr gebührende Stelle in der Heilslehre bewahrt. Leydecker [3]) hat die rein soteriologisch [4]) aufgefaßte Trinitätslehre seinem ganzen System zugrunde gelegt. — Einige von ihnen haben aber den abstrakten Trinitätsbegriff nicht vermeiden können, indem sie — was Schweizer zu vergessen scheint [5]) — lehrten, daß der Sohn Gottes und die Trinität dem Adam schon vor dem Sündenfall bekannt war [6]).

---

1) Heidanus l. c., S. 55.

2) So dem Wittich von Maresius; vgl. des ersteren Theologia pac., S. 4 ff.

3) De veritate religionis reformatae seu euangelicae, Amst. 1689.

4) Religionis christianae summa est, unitatem in trinitate et trinitatem in unitate venerari; id est, unum et trinum Deum profiteri, qui trina sua gratia salutem peccatoris pro sua sapientia, misericordia et potentia exequitur, l. c., S. 1.

5) Nach ihm hat es sich im foedus naturae nur um Manifestationen, betreffend das Gesetz und die Pflichten der Gesetzesbefolgung, gehandelt.

6) Coccejus, Summa theol., 281: Filius Dei Adamo manifestatus in symbolo et sacramento ut causa viae; Braun, Doctrina foederum, S. 128: mysterium (trinitatis) ... Adamo quoque in statu integritatis notum fuisse certum est; er begrenzt diese Aussage aber, was für die abstrakte Fassung

Lassen sich also das foedus naturae und die religio (theologia) naturalis insoweit kombinieren, als in ihnen beiden der abstrakte Trinitätsbegriff vorkommt, so spricht für die Verbindung noch der Umstand, daß der recta ratio, deren Diktate an sich allerdings keine lex sind, wie bei den Stoikern, in dem foedus naturae ein gewisses Recht eingeräumt wird [1]).

Nun fragt sich, ob diese Annäherung beider Unterscheidungen, weil einzeln nur und flüchtig, nicht eine rein zufällige ist, oder ob wir doch reformierte Dogmatiker finden, die diese beiden Unterscheidungen wissenschaftlich zu kombinieren versucht haben.

Ebrard [2]) hat Schweizer gegenüber behauptet, daß beide Einteilungen nie zugleich angewandt, d. h. vermischt oder gar identifiziert worden sind. Daß diese Erklärung des „angewandt" nicht im Sinne Schweizers ist, haben wir oben gesehen. Sicher ist es aber, daß beide Methoden zugleich tatsächlich angewandt worden sind. Zwar nicht von Heidanus — dies hebt E. richtig hervor [3]) — ganz sicher aber von Burmann. Der letztere stellt zwar eine foederalistische Disposition voran: origo, administratio (foedus operum et gratiae), consummatio (status gloriae). Wenn aber der locus de religione et theologia (S. 3), sowie de sacra scriptura ausdrücklich nicht in die foederalistische Haupteinteilung mit einbegriffen ist, so verrät ferner die ganze Gotteslehre (S. 89 ff.), auch wenn Burmann nicht ausdrücklich am Anfang seines locus de existentia Dei darauf aufmerksam machte (Abschnitt 1 und 2), ganz deutlich, daß hier der Gesichtspunkt der scholastischen Einteilung prävaliert und nicht bloß, wie Ebrard sagt, „berücksichtigt" wird. Von einer Kombination beider Methoden kann hier ebensowenig geredet werden, wie bei Coccejus. Des letzteren Schrift: „De theologia et eius methodo", in der die gesuchte Verbindung

---

des Trinitätsbegriffs um so mehr spricht: Utrum autem specialem huius mysterii habuerit revelationem, an vero innatam ideam Dei in isto statu perfecto ac nos post corruptionem, non opus est, ut inquiramus.

1) Heidegger, Corpus theol. S. 309. 2) l. c. I, 84.

3) Heidanus teilt aber die Theologie nicht in naturalis et revelata, wie E. behauptet, sondern in fides et opera, wobei er nur gelegentlich die erstere Disposition berührt.

vollzogen sein soll, führt Schweizer [1]) mit Unrecht gegen Ebrard an. Denn wenn auch der Foedusbegriff für Coccejus ein zentraler ist, so hat er doch **bewußt** die cognitio dei naturalis von dem foedus operum getrennt; vom letzteren wird nach der Lehre vom Ebenbild und vor dem Abschnitt über die Sünde gehandelt [2]).

In der praefatio zu seiner „Doctrina foederum sive systema theologiae didacticae et elencticae" äußert J. **Braun**, ein feiner cartesianisch denkender Systematiker des Foederalismus, die vielversprechende Absicht, die ganze Theologie als doctrina foederum zu bearbeiten, den Foedusbegriff zur formalen Einteilung des Stoffes zu benutzen („eo quidem ordine, quem postulat natura foederis") und so dem durchgreifenden biblischen Gedanken auch formell — in allen Lehrabschnitten — zur Herrschaft zu verhelfen. Worin liegt nach dem Selbstzeugnis Brauns [3]) der Fortschritt seiner Methode? „Non naturam foederum tantum et eorum oeconomias expono; sed ad foedera etiam refero scripturam sacram, Deum et hominem; ut, cum multi ex viris doctis duas tantum partes huius doctrinae exponant, ego omnes quatuor tractem. I. De instrumento foederum II. De foederatis, sive de Deo et homine III. De foederibus ipsis IV. De administratione, sive de oeconomiis foederum. Deinde ipsa dogmata, sive theologiae capita eo ordine examinavi, ut ipsa natura foederum id postulare videbatur. Quemadmodum igitur in omni foedere requiruntur tabulae, sive aliquod instrumentum, quod omnes foederis conditiones totamque eius rationem atque naturam contineat, ita et in foedere Dei: illud autem est scriptura sacra. Ante omnia itaque de scriptura sacra agendum fuit. Deinde in omni foedere debent esse foederati,

1) Theol. Jahrb. 1851, S. 430.

2) S. 97: ut doctrina de foedere et testamento Dei ... tradi possit, necesse est, animum auditoris firmari in cogitatione, quod Deus sit ...; daher gleich darauf die Abgrenzung dieser theologia naturalis gegen die revelata.

3) Er ist auf seine Konstruktion nicht wenig stolz: Si ea (methodus) alicui displicuerit, is procul dubio erit ex numero illorum, qui nihil rectum putant, nisi quod ipsi fecerint.

qui foedus ineant; ita et in foedere sacro, per quod obtinemus salutem. Hic autem foederati sunt Deus et homo: ideo de Deo et homine secundo loco agendum fuit. Tertio ipsa natura, conditiones et tota ratio foederum a foederatis sciri debet. Agendum itaque fuit de foederibus ipsis. De foedere in genere, eius natura atque conditionibus; de foedere operum, de eius natura et abolitione per peccatum, ubi agendum erat de peccato; ut et de novo foedere gratiae, et cum foedus gratiae illud sit, per quod obtinemus salutem; ideo etiam illud praecipue et fusius explicandum fuit. Cum autem foedus contineat quatuor partes sive conditiones I. Stipulationem II. Promissionem III. Adstipulationem IV. Restipulationem, ideo totam naturam foederis gratiae examinavimus eo ordine quo hae conditiones inter se nectuntur. Quoniam autem foedus gratiae innititur mediatori, ideo ante omnia de mediatore agendum credidi, et quia stipulatio a parte Dei praecedit omnes foederis conditiones, idcirco, cum fides sit stipulatio foederis gratiae, statim agendum fuit de fide et de iis, quae sunt tamquam effectus fidei, de iustificatione, sanctificatione, de bonis operibus et de aliis quae inde fluunt. Deinde examinanda fuit promissio et comminatio foederis gratiae, id est agendum fuit de vita et morte aeterna. Ut autem tertio homo adstipuletur stipulationi Dei, foedus gratiae debebat promulgari, ideo post doctrinam de vita et morte aeterna agendum fuit de promulgatione, sive vocatione ad fidem. Statim enim inquirendum fuit, quibus viribus homo adstipulari possit Agendum itaque fuit illico de libero arbitrio et de gratia Dei ad conversionem hominis. Et cum primus homo foedus operum per peccatum ruperit eoque exciderit, examinandum fuit utrum fideles etiam excidere possint foedere gratiae; ordo igitur exigebat, ut ageremus de constantia foederis gratiae, sive de perseverantia sanctorum ... Inde procedimus ad quartam et ultimam partem, quae agit de foederum oeconomiis —". Braun fühlt richtig: Die Dogmatik braucht die Steigerung der systematischen Geschlossenheit. Soll sie als ein einheitliches Gebäude feststehen, so ist es nötig, daß über all den Säulen und Bögen hinweg sich eine einheitliche

Kuppel wölbt, die weithin blickt und als Herrin über allen Einzelnheiten des Baues thront. Das soll eben der Foedusbegriff sein. Indessen die Methode Brauns ist trotz seiner Versicherung nicht einheitlich. Schon die Trennung der vier ersten Kapitel des III. Teiles, die von den beiden foedera handeln, von dem II. Teil (de Deo et homine) zeigt uns deutlich wieder den uns bekannten Doppelgang der Methode. Tatsächlich wird im II. Teil, wie bei Cocceius, Heidanus und Burmann, so ziemlich vollständig der Gesichtspunkt der scholastischen Methode (Vernunftbegriff, abstrakter Offenbarungsbegriff) in den Vordergrund gestellt; um die cartesianische, für die theologia naturalis so charakteristische idea innata gruppiert sich das 1. Kapitel des II. Teiles: De existentia Dei. Wenn hier Gott und Mensch als außer aller Beziehung zueinander stehend gedacht werden, wobei der Gottesbegriff rein spekulativ (die immanente Trinität), der Begriff des Menschen nur psychologisch orientiert ist, wenn außerdem ohne jede Begründung die Engellehre hier eingeschoben wird, so entspricht der Inhalt jedenfalls nicht der Überschrift: de partibus f o e d e r a t i s. Dieser Inkonzinnität war sich Braun offenbar nicht bewußt, wie schon der letzte Satz dieses Abschnittes beweist: Sequitur pars secunda, scilicet de partibus foederatis, Deo et homine, ubi obiter quoque suo loco (!) agetur de angelis. Duplici modo Deus in suo verbo se manifestat I *οὐσιοδως* in sua natura atque sententia, prout ex ipsa ratione demonstrari possit, II *ὑποστατικως* qualis est in sua subsistentia, pater, filius et spiritus sanctus; quae non tam naturalis, quam revelata cognitio Dei est (S. 50). — Die Behauptung Diestels [1]), daß bei Braun „der Begriff des foedus in so ausgezeichneter und dominierender Weise hervortritt wie er bei Momma zurücktritt", ist nach dem Dargestellten zu modifizieren und höchstens für den III. und IV. Teil richtig, obwohl auch hier, namentlich in der Eschatologie, eine feste Bezugnahme auf den Foedusbegriff erheblich zurücktritt.

Es ist dem Herborner Dogmatiker Joh. Melchior († 1689) gelungen, die Synthese der beiden Methoden zu vollziehen [2]). In

1) Jahrb. für deutsche Theologie, Bd. X, S. 258.

2) Dessen seinerzeit oft herausgegebenes Kompendium scheint Schweizer

der Einleitung zu seinen „Fundamenta theologiae didascalicae“ [1]) bespricht und motiviert er den organisch genetischen und logischen Gang seiner Methode. Ordinem autem illum nos credimus observasse, qui et minimum requirat repetitiones earundem rerum neque confundat ea quae per oeconomiae diversitatem gradibus distinguenda sunt [2]). Praemisimus quae ad naturalem spectant relationem inter Deum et hominem, et tum perreximus ad commercium gratiae. Und so handelt Melchior in dem caput praeliminare de theologia eiusque principio, im 1. Hauptteil von Gott und Menschen im allgemeinen, und zwar so, daß hier das Bezogensein des letzteren auf den ersteren ausdrücklich hervorgehoben wird. Die Synthese der religio naturalis und des foedus operum wird kurz in einem Satz ausgedrückt [3]): Atque ita ratione naturalis conditionis, in qua homo a Deo constitutus erat, confoederatio quaedam inter utrumque obtinebat [4]). Es ist auch charakteristisch, daß die Trinitätslehre, ihrem Offenbarungscharakter gemäß, erst im II. Teil: de negotio gratiae in genere zur Darstellung kommt.

Baur mißbilligt an der Schweizerschen Konstruktion das Bestreben, den offenbaren Gegensatz von foedus naturae und foedus gratiae einerseits, von theologia naturalis et revelata anderseits wieder in einen relativen zu verwandeln. Gegen Schweizers Behauptung, die beiden noch unvollkommenen Ökonomien ante legem et sub lege seien nur dadurch verschieden, daß dort die das foedus konstituierende gratia oder die erlösende Offenbarung noch latitiere im bloß Natürlichen, so daß also Gnade und Natur an-

---

nicht gekannt zu haben, er führt ihn auch meines Wissens in seiner Glaubenslehre nirgends an. Denn wie wäre es sonst erklärlich, daß er an diesem Kronzeugen für seine so angefochtene These vorbeigehen konnte?

1) Opera II, 47—176, Herbornae 1693.

2) Eine methodische Finesse, die später Ebrard (l. c. 102 [§ 54]), ohne diesen seinen Vorgänger zu kennen, empfiehlt.

3) S. 77.

4) Vgl. auch Melchiors „De obligatione naturali inter Deum et hominem opera II, S. 339 ff., namentlich 343 ff.

und ineinander seien — wendet Baur ein, daß hier Schweizer das in der Dogmatik tatsächlich gelehrte An- und Nebeneinandersein von Natur und Gnade mit einem permanenten Ineinandersein verwechselt. Baur will der Gnade, die allerdings sich schon vom Sündenfall an in den Vorökonomien ante legem et sub lege entwickelte, ihre selbständige Sphäre der Vernunft gegenüber bewahren. Die Unterscheidung jener drei Ökonomien habe daher mit dem Gegensatz der beiden foedera gar nichts zu tun. Diesen wesentlichen Gegensatz bemühe sich aber Schweizer in einen bloß graduellen Unterschied zusammenfließen zu lassen, indem er dartut, daß nach der reformierten Lehre alles Religiöse, zuerst mehr aus unserem Zusammensein mit der Welt sich bildend, sodann durch das erwachte sittliche Bewußtsein gehoben, endlich durch unmittelbare Erlebung des Göttlichen im Gemüt (Offenbarung) zur vollen Belebung gebracht, auf allen drei Stufen entweder die Form eines Rechtsvertrages annehmen, foedus operum sein könne, oder aber die Form des Gnaden- und Vertrauensverhältnisses, foedus gratiae. Haben nun jene beiden Formen ganz dieselben Stufen der Entwicklung, so müssen sie selbst wesentlich zusammenfallen, und wenn die beiden ersten Stufen als die des Naturbewußtseins und des sittlichen Bewußtseins und die dritte als die der Offenbarung bezeichnet werden, so sei klar, daß der spezifische Unterschied der beiden foedera in die graduelle einer von Stufe zu Stufe fortgehenden Entwicklung umgesetzt, und auch dadurch die Meinung begründet werde, die Offenbarungsreligion des foedus gratiae sei nur ein höheres Moment desselben religiösen Prozesses, welchem auch das foedus naturae angehöre. Da nun drei Ökonomien zu unterscheiden für die christliche Dogmatik von Wert sei nur in bezug auf die Erlösungsreligion, so seien nach dieser Anschauung der in Christo vollendeten Religion selbst zwei vorbereitende Stufen vorauszusenden, welche im Unterschied von der vollendeten Religion religio naturalis heißen, nach ihrem positiven vorbereitenden Verhältnis aber selbst schon Erlösungsreligion in sich gebunden enthalten und von dieser Seite betrachtet foederis gratiae oeconomia ante legem et sub lege genannt werden. Durch diese Darstellung werde gerade das Eigentümliche der echt

reformierten Lehre von den beiden foedera verwischt, indem das foedus gratiae erst die dritte Stufe sein soll, während es doch das Interesse der reformierten Lehre sei, beide foedera von Anfang an, wenn auch in verschiedenem Verhältnis nebeneinander hergehen zu lassen. Werde dagegen die oeconomia foederis gratiae ante legem et sub lege im Unterschied von der vollendeten religio naturalis genannt, so sei diese religio naturalis nichts anderes, als das foedus naturae et operum, und es werde so das Nebeneinandersein der beiden foedera, im Widerspruch mit der reformierten Grundanschauung zur Aufeinanderfolge zweier verschiedener Perioden der Religionsgeschichte gemacht.

Wenn man das foedus naturae nach seiner objektiven Seite betrachtet, dann kann man billig von einem Nebeneinandersein beider foedera reden, denn dem foedus naturae, welches in der Geschichte fortdauert [1]), — so daß Mastricht [2]) sagen kann: foedus gratiae foederi naturae non tam successit, quam accessit — läuft schon seit dem Sündenfall parallel das foedus gratiae mit seinen Ökonomien. Inwieweit sich diese beiden Reihen berühren, darüber gehen, namentlich bei der Schätzung des Dekalogs, die Dogmatiker auseinander. Die einen, wie Coccejus, rechnen es schon zum foedus gratiae, indem sie darin kein eigentliches Gesetz, sondern nur eine Sammlung von Mahnungen erblicken können; die anderen, wie Melchior, verteilen es unter die beiden foedera. Der Grund für die Beibehaltung des foedus operum war neben der Wertschätzung des Gesetzes (auch im Gnadenstand) das Gefühl des Verpflichtetseins dem Schöpfer gegenüber; denn die oboedientia ist schon vor der Foedusstiftung mit dem Schöpfungsakt selbst mit- und vorausgesetzt worden.

Darf daher in bezug auf die objektive Ökonomie- und Gesetzesveranstaltung von einer Aufeinanderfolge der Perioden im

1) Es ist antiquiert worden nur quoad vim iustificandi, rigorem quatenus sub comminatione mortis, plenitudinem oboedientiae ut et poenam inoboedientiae iam non exigit ab ipsis electis, quoad vim maledicendi (Mastricht, l. c. S. 671) und quoad possibilitatem vivificandi; sie gilt aber quoad stipulata.

2) S. 672.

Sinne Baurs nicht die Rede sein, so fragt es sich, ob dies im subjektiven Prozeß nicht möglich erscheine. — Es mag Baur zugegeben werden, daß bei Schweizer größtenteils das zu seiner Zeit beliebte Bestreben, die Gnadenoffenbarung und die Vernunft zu harmonisieren, leitend war; Schweizer gibt es auch gewissermaßen zu [1]). Der von ihm aufgezeigte Stufengang von dem natürlichen zum sittlichen Bewußtsein des foedus naturae ist eine an den Quellen scheiternde Konstruktion [2]). Calvin z. B. muß zwar zugeben, daß ein Same der Gotteserkenntnis uns aus den wundervollen Werken der Natur zufließt [3]), daß die Gottesidee unserem Geiste immanent ist; er ist aber überzeugt, daß die Gestaltung einer wenn auch dunklen natürlichen Gotteserkenntnis von der sittlichen Beschaffenheit beeinflußt wird, welche freilich die Gottesidee und -erkenntnis nicht ausrotten, wohl aber ihren richtigen Ausdruck verdunkeln und ihre Bedeutung strittig machen kann [4]). — Schweizers Versuch aber, den erwähnten Gegensatz zu mildern, entspricht den Quellen. Es ist jedoch nicht so sehr der schon oben (S. 389) erwähnte Begriff der ratio, der die Verbindung der beiden gegensätzlichen Glieder anbahnt. Baur [5]) kann nicht begreifen, wie man auf die mit der Lehre von den foedera zusammengehörende Unterscheidung einer theologia naturalis und revelata so großes Gewicht legen kann, da das auch von Schweizer behauptete völlige Unvermögen der Menschen zum Guten das gleiche intellektuelle Unvermögen als Folge des Sündenfalles voraussetzt, mit anderen Worten, daß man die ratio als ein Mittel- und Bindeglied der beiden gegensätzlichen Gebiete ansehen darf; man müßte daher einfach bei dem

1) Theol. Jahrb. 1848, S. 12: Außerdem hat er auch seine in der Glaubenslehre I, 113 noch vertretene Ansicht, leider ohne jede Motivierung, in den Jahrb. 1848, S. 9, wieder aufgegeben. Er sagt hier nämlich ganz ausdrücklich: foedus naturae et operum (ist) durchaus bloß die gegensätzliche Voraussetzung des foedus gratiae.

2) Er trägt sie übrigens mit einer gewissen Reserve vor („es ließe sich"); auch in der Dogmatik (I, 158) betrachtet er das natürliche und sittliche Bewußtsein des Menschen als gleichzeitig auftretend; nur den Wirkungen nach sei das sittliche das nachfolgende.

3) Inst. I, 5, 15. 4) l. c. 5, 11. 12. 15.

5) A. a. O. S. 348, Anm.

von den Dogmatikern klar gelehrten Gegensatze bleiben, resp. die durch den Sündenfall geschehene Abrogation des foedus naturae betonen. Wir dürften Baur unbedingt zustimmen, wenn dieses Bindeglied eben die reine ratio wäre, und wenn z. B. Braun dieses nicht in dem Begriff der conscientia fände, welch letztere nicht bloß im foedus naturae eine große Rolle spielt [1]), sondern tief im Gnadenleben wurzelt [2]). Braun, S. 99, 100: Wenn es keine conscientia gäbe, so könnte niemand überzeugt sein nec de regeneratione sua, nec de salute aeterna. Die Vernunft kann es nach Braun nicht; sie kann täuschen. Der Geist ist allerdings nach dem Sündenfall verdorben, diese Wahrheit müsse man gegen die Pelagianer, Socinianer, Remonstranten usw. immer wieder hervorheben [3]); aber: etsi corrupta sit mens, tamen non est destructa. At mens plane esset destructa, si conscientia non sana et falli nescia remansisset. Nulla enim esset in mente scientia, si nulla conscientia. — Was versteht aber Braun unter der conscientia? Nihil enim aliud intelligimus per conscientiam quam clarissimum istud lumen, per quod non tantum cognoscimus omnes nostras cogitationes, sed per quod etiam plenissime sumus persuasi de veritate rerum, in verbo Dei aut in sana ratione revelatarum, ita ut ne minimum quidem contradictio, aut dubium in mente nostra amplius possit habere locum (S. 92) [4]).

1) Vgl. auch Heidegger, l. c., S. 305 f.: Atque hi cum sint foederis Dei cum homine actus, iusta eosdem naturaliter cognosci potest Deo foedus cum homine intercedere. Conscientia enim hominis dictat Deo creatori et Domino hominis fas esse oboedientiam ab eodem ceu creatura stipulari et eundem seu optimum omnisque boni autorem unice diligendum esse etc.

2) Dies ist leider von Schweizer unberücksichtigt geblieben.

3) S. 106.

4) Die Bedeutung der conscientia als eines nicht irrenden und nicht trügenden (conscientiam falli nec fallere unquam posse) Faktors im inneren Leben bemüht er sich in 13 Punkten zu deduzieren. Wie Braun, sieht auch Melchior in seiner Demonstratio veritatis ad conscientiam (Opp. II, 543 ff., vgl. auch: Principium credendi rationale Orthodoxorum, Op. II, 493) in der letzteren hominis maxime decus, wenn auch der Begriff bei ihm eine etwas andere Bedeutung hat. In dieser conscientia, diesem unmittel-

So zeigt sich das innere Leben des Menschen nach der Bekehrung nicht toto coelo verschieden von dem natürlichen. Die in der Wiedergeburt und Erneuerung tätige Gnade knüpft nicht an die menschliche Vernunft an — diese ist blind; nicht an den Willen — dieser ist gebrochen. Nein, in das „Gewissen" greift sie hinein; dort liegt der Adel des Menschen, das Ebenbild Gottes. Man mag es vielleicht bedauern, daß das Ethische in diesem „Gewissensbegriff" schwindet und er mehr intellektualistisch gefärbt ist — das Gewissen dient nach Braun zur empirischen Selbstvergewisserung um den Gnadenstand — eins ist sicher, daß hier Braun und Melchior nach einem Ausdruck rangen, in welchem sie das Pelagianische und Sozinianische überwinden könnten und das dem Menschen durch die bewahrende Gnade belassene Ebenbild nicht abzusprechen brauchten. So ist das Problem: Gnade oder Natur mittelst des Hilfsbegriffes der conscientia bei ihnen gelöst worden: Gnade und Natur. Die Hauptsache aber, ein klarer Fingerzeig, wie sich das Übergehen aus dem Naturstand in den Gnadenstand psychologisch vollzieht, fehlt leider bei Braun und Melchior.

Bleibt diese Lösung, die, wie wir sehen, viel zu wünschen übrig läßt, den beiden Dogmatikern eigentümlich, so haben alle Foederalisten das Verdienst, in dem Begriff des foedus als convenientia zwischen Gott und dem Menschen den Begriff der Persönlichkeit herausgearbeitet zu haben. Wird dies allgemein zugegeben, so entsteht die wichtige Frage: Sind sie aber dann mit ihren prädestinatianischen Gedanken nicht in Konflikt geraten?

---

baren Selbstbewußtsein (ipsemet sibi [homo] conscius est) kann man Gott unvermittelt haben, genießen, mit ihm im Wechselverhältnis stehen. Wenn von dieser eigenen innersten Innerlichkeit aus dann alle Welt- und Heilserkenntnis gewonnen (551 ff.) und die reinsten Mysterien in die reinste Subjektivität übersetzt werden können (veniamus in rem praesentem et videamus obiter, qua ratione veritatis radii in abstrusissimus mysteriis sese conscientiae insinuent, S. 552) so haben wir in Melchior einen deutlichen Wegweiser auf Schenkel, mit dem Unterschied, daß bei letzterem nicht, wie bei Melchior, das Gottesbewußtsein durch Weltbewußtsein sollizitierend zur Entwickelung gelangen kann.

Ebrard will nun, um den „anthropologisch-soteriologischen" Charakter des Foederalismus im Gegensatz zu dem prädestinatianischen der reformierten Scholastik hervorzuheben, dem ersteren die Prädestinationslehre überhaupt absprechen. Hingegen ist es ja Tatsache, daß alle Foederalisten Prädestinatianer [1]) waren, ja Heidanus und Braum sogar Supralapsarier. Verfehlt ist es aber auch, wenn man das vorzeitliche pactum des Vaters mit dem Sohne, ein Korrelat des sich in der Geschichte realisierenden foedus gratiae, mit dem wesentlichen Inhalt des absoluten, alles determinierenden Dekretes Gottes verknüpft. So tut z. B. Diestel [2]). Er beruft sich auf die orthodoxe, in den Kämpfen mit den Sozinianern und Arminianern festgehaltene Doktrin, die Dekrete seien in Gott ein actus unicus et simplicissimus, ihre Differenzierung geschehe nur für unsere Anschauung. Das Dekret sei schlechthin absolut und habe die gloria Dei in Erweisung seiner Barmherzigkeit an den electis und seiner Gerechtigkeit an den reprobis zu seinem nächsten Objekte. Und da ja nun der Sohn seine sponsio nur ewig vollziehen könne vermöge seiner trinitarischen Stellung und Teilnahme an jener Absolutheit, so müsse notwendig Art und Zeitpunkt der Erfüllung jener sponsio schlechthin gleichgültig sein im ganzen Heilswerke.

Die Foederalisten aber unterscheiden das Prädestinationsdekret von dem pactum salutis und der darin ausgedrückten sponsio (fideiussio) filii als dem Mittel der executio dieses Beschlusses. Betont dies Schneckenburger [3]) mit Recht, so ist seine Behauptung, diese executio beziehe sich nicht direkt auf den absoluten Willensentschluß Gottes, sondern erhalte dadurch eine Beziehung zu dem Wesen Gottes selbst, daß es mit der Trinität in Verbindung gesetzt werde, irreführend. Das decretum praedestinationis et reprobationis ist allerdings nur vom Vater absolut gewollt, bei dem pactum salutis betätigt sich die ganze Trinität. Aber auch diese

1) Vgl. auch Schweizer in Jahrb. 1851, S. 423 ff.

2) Jahrb. für deutsche Theol., Bd. X, S. 249.

3) Vergleichende Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs, herausgeg. von Güder, II, 136 ff.

executio ist vom Vater notwendig (necessum [1])) gewollt, er hat sie dem Sohne vorgelegt [2]) und ihn mit der Ausführung seines mandatum betraut, welche dieser allerdings libere vollzogen hat [3]). Da in dem pactum nur die electi berücksichtigt werden, so ist sein Inhalt jedenfalls nicht wesentlich mit dem des Dekrets identisch, wie Diestel will. Mit dem Verlegen des pactum in das vorzeitliche Dasein haben die Dogmatiker die Bedeutung der Geschichte nicht entleeren wollen; eben die Heilstaten Christi in der Geschichte, welche, obwohl ideell schon im Dekret bestimmt, auf freier Entscheidung Christi als des trinitarischen Logos beruhen, haben als geschichtliche Taten Wert und Bedeutung in Gottes Augen. Das pactum geschieht überhaupt nur im Hinblick auf die Geschichte; es bezieht sich auf die Welt, in welcher die gloria Dei als redemptor und Christi als Gottmensch manifestiert werden soll. Für sein inneres Leben braucht Gott diese gloria nicht [4]). — Handelt nach dem Bisherigen Christus aus freien Stücken als der λογος, als die Person der Trinität, so tritt uns allerdings ein anderes Bild entgegen, wenn wir ihn unter dem Gesichtspunkt der Prädestination betrachten. Er tritt hier vorwiegend als instrumentum Dei, als Mittel in der Ausführung der Dekrete Gottes auf den Plan, damit wird der absolute Wert der gottmenschlichen Leistung des Erlösers bedroht.

Dieser doppelte Gesichtspunkt macht sich auch bei den mit Christo mystisch verbundenen Gläubigen geltend. Da das pactum, wie wir sahen, nur ein vorzeitlicher Reflex des innerzeitlichen foedus gratiae ist, so werden sie infolge der mystischen Einwohnung Christi in ihnen gleichsam mit ihm in das vorzeitliche Dasein versetzt und vollziehen in ihm als „intellegible Paciscenten" [5]) eine vorzeitliche Tat des Vertrages; sie treten hier ihrem Wesen und Wert nach als wirkliche Persönlichkeiten auf. In diesem Zusammenhange werden die innerhalb der Prädestination vorkommenden Ausdrücke: instrumentum, Topf usw. mit denen der filii Dei, fideles, electi vertauscht; es stehen wertvolle einheitliche Größen

---

1) Melchior, l. c. 100. 2) Vgl. auch Waeyen, l. c., S. 250.
3) Heidegger, l. c. 370. 4) Schneckenburger, l. c. II, S. 144 f.
5) Schneckenburger, l. c. II, 138.

da, die mit ihrem Gott, in seinem Sohne zu Ehren gekommen, von Person zu Person als ethische Individuen verkehren. — Umgekehrt in der Prädestinationslehre. Wie Christus, so sind auch sie, und zwar in und mit ihm als Mittel des göttlichen Ratschlusses, prädestiniert.

Diese verschiedene Betrachtung der Person Christi, resp. der Erwählten, einmal als Subjekt, das andere Mal als Objekt der göttlichen Wirksamkeit, bringt die Prädestinationslehre begreiflicherweise in eine gewisse Spannung mit der Trinitätslehre. Es wäre daher begreiflich, daß mit der kräftigeren Akzentuierung der einen die andere in den Hintergrund treten müßte. Ist das Gleichgewicht dennoch erhalten geblieben, hat die ökonomische Trinität, wonach der Sohn und der Geist dem Vater als dem Allwirkenden gewissermaßen subordiniert erscheinen, die innere Wesenstrinität nicht verdrängen und sich an ihrer Senkung zur Tiefe erheben können, so ist dies nur aus einem zähen Festhalten an der althergebrachten, für die immanente Wesenstrinität lebhaft eintretenden Tradition zu erklären [1]. Die Spannung fühlt

1) Schneckenburger, der auf diese Spannung richtig hinweist, geht entschieden zu weit (S. 151), wenn er die Diskrepanz zwischen dem Anfang- und Endpunkt der göttlichen Dekrete auch als ein Zeichen dieser Spannung feststellt. Am Anfang, in der Prädestination, sei die absolute Bestimmtheit des Subjekts gesetzt; am Ende hänge es aber von dem Subjekte ab („konkrete Selbstentwickelung"), ob „die Spiegelung jenes göttlichen Urverhältnisses in ihm sich urkräftig wiederholt oder dasselbe nur als Machtstoff des Sohnes der von ihm durchlebten ersten Form der göttlichen Tätigkeit der vindicta, die aber in casu wesenerschöpfend ist, unterstellt bleibt." Auch am Ende der Entwickelung tritt aber das Interesse der Prädestination in den Vordergrund. Zwar nicht in Bezug auf Christus, der hier als Weltherrscher, als Richter, als Inhaber der ihm vom Vater gegebenen Macht erscheint; wohl aber in Bezug auf die seiner Machtgewalt unterstellten Menschen. Hier wird nämlich streng unterschieden werden zwischen denen, die in grege externo Christi fuere et cum eo habuere negotium, und denen, die außerhalb dieser Gemeinschaft standen; die ersteren werden wieder in die pii und impii geschieden werden. Wenn den pii ihre Werke werden vorgehalten werden, so wird es geschehen, um hier die Berechtigung und Gültigkeit des ur- und vorzeitlichen dualistischen Dekrets von neuem zu beweisen. Nämlich, den pii werden ihre Sünden nur in memoriam zurückgerufen werden, um ihnen ihre Rettung als aus Gnaden allein geschehene

meines Wissens der einzige Waeyen [1]), der allerdings nicht mit dem Begriff foedus, sondern mit dem ihm verwandten testamentum operiert. Nec sollicitos nos habet, quod ipse testator sit et testamenti conditor, eiusdem, cuius vi heres est: testator enim est, ratione potissimum coheredum et heres ratione Patris. Praeterea voluntas Patris, qua testamentum illud conditum decretumque de ista hereditate est, pariter est voluntas Filii et Spiritus sancti: atque ita secundum admirandam S. Sanctae Trinitatis oeconomiam et testator esse et heres potuit. Non minus ac missus et mittens. — Waeyen will zeigen, daß Widersprüche noch nicht Inkonsequenzen zu sein brauchen, daß man von verschiedenen Ausgangspunkten zu verschiedenen Resultaten kommen darf. Mögen Wahrheiten, die sich mit gleicher Notwendigkeit dem innersten Menschen ankündigen, sich auch widersprechen, sie müssen so lange nebeneinander festgehalten werden, bis sich eine genügende Lösung ergeben hat, nicht darf man voreilig die eine Seite durch die andere beseitigen [2]). Wenn Ebrard findet, daß die absolute Prädestination nur der altorthodoxen Scholastik angehört habe, wie sie denn auch exegetisch und dogmatisch ohne Halt dastehe [3]), und sie daher preisgeben will, so vergißt er, daß, abgesehen von dem dadurch entstandenen Bruch mit der guten altreformierten die Prädestination entschieden wahrenden Tradition, mit dieser Tat die reformierte Theologie in die Gefahr kommt, ihre Eigenart zu verlieren und statt dessen den sozinianischen und mystisch-methodischen Grundcharakter anzunehmen.

---

zu demonstrieren; dagegen werden ihnen publice ihre bona opera zugerechnet werden, ut appareat ipsos esse veros fideles et oves Christi, quibus aeterna gloria sit destinata (Melchior, l. c. II, 175).

1) l. c., S. 284.

2) Es gilt auf diesem innersten geistigen Gebiet dasselbe wie in den Naturwissenschaften, wo man die Wahrheit von Experimenten und Beobachtungen nicht verwirft, wenn sie anderweitig bekannten, feststehenden Tatsachen zu widersprechen scheinen; die wichtigsten Fortschritte in Astronomie, in Physik und überhaupt in rationeller Naturwissenschaft sind durch solche Antinomien herbeigeführt worden.

3) Vgl. auch dessen Schrift „Das Dogma vom Heil. Abendmahl und seine Geschichte" II, 518.

Trotz der Quisquilien, die sich mit der Zeit in die Behandlung der Prädestinationslehre eingeschlichen haben, darf sie nicht als ein ausschließlich dem reformierten Scholastizismus angehörender Typus angesehen werden; sie ist auch nicht bloß eine Ergänzungs- resp. Hilfslehre zu der Rechtfertigungslehre, sondern ein besonderes Glied in der Kette der Soteriologie, dessen Individualität eben darin besteht, daß Gott, der als der Allwirkende alle Mittelursachen beherrscht und auch Jesum erkoren hat, die Heiligen, die er selig machen will, in Christo und um Christi willen erwählt hat zu einem bestimmten Ziele; diese Sonderart liegt aber nicht bloß, wie bei den Lutheranern, in dem Offenbarwerden der verborgenen Gnade unter den Sündern, welche gläubig werden [1]).

Ist nun der Grundton der Prädestination die göttliche als Gnade und Gerechtigkeit sich äußernde Allherrschaft Gottes, das Interesse, die Menschheit in ihrem Sosein nicht als ein zufälliges Resultat aus dem Wechselspiel der göttlichen Wirksamkeit und der menschlichen Freiheit hervorgehen zu lassen, so tritt uns in den vom pactum und foedus beherrschten Gedankengruppen der Begriff der Persönlichkeit, des sittlichen Willens entgegen. Diese beiden religiösen Motive sind zwar in der Foederaltheologie in die Spannung getreten, aber von den Systematikern, bewahrt worden.

* * *

Als spezifisch reformierte Methode kann nach dem Dargestellten die Foederalmethode übernommen und die gesunden Elemente in ihr, unter Weglassung der veralteten, weitergebildet werden. Im Rahmen dieser Untersuchung können dafür nur kurz folgende Gesichtspunkte gegeben werden: 1. In der Foederalmethode hat die alte und doch so moderne, zahlreiche Probleme beherrschende [2]) Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Allwirksamkeit zur menschlichen Freiheit, wenn auch keine tiefgreifende, so doch eine umfassende Bedeutung gewonnen. Soll nun die reformierte Dogmatik sich mit den Problemen der Gegenwart auseinandersetzen, darf sie diese *ihre* Methode nicht fallen lassen. Sie darf sich nicht eher beruhigen,

1) Cf. *Stange*, l. c. S. 49, vgl. mit 46.
2) Vgl. *Tröltsch* a. a. O.

als bis sie die in dem Wesen ihres religiösen Lebens begründeten und unabweisbaren Elemente der Lehre von Gott und Menschen zur vollen Geltung gebracht hat, um sie dann mit den Problemen der Gegenwart zu vergleichen [1]. 2. Mit der Aufhebung der Foederalmethode würde das reformierte Wesen entschieden tangiert. Der Foedusbegriff ist der Zentralbegriff der reformierten Dogmatik, totius theologiae apex, consummatio et finis, totius theologiae medulla et veluti cent-

---

1) Daß hier vorsichtig vorgegangen werden muß, beweist uns das Verfahren Schweizers. Nach ihm ist das Hauptcharakteristikum des reformierten Systems die dynamische Weltansicht — im Unterschied von der mechanischen —, nach welcher Gott vorwiegend als der Welt immanent gedacht werden müsse. Diese Ansicht komme namentlich bei Zwingli deutlich zum Ausdruck (Glaubenslehre I, 137). Der letztere weise schlagende Verwandtschaft mit Zwingli auf und hätte sicher den Vorwurf des Spinozismus über sich ergehen lassen müssen, wenn er nach Spinoza gelebt hätte, wie ja dieser Vorwurf gegen das reformierte System und den die reformierten Gedanken verarbeitenden Schleiermacher immer erhoben worden sei (S. 92). Es ist ganz klar, daß Schweizer hier die reformierten Ideen den Schleiermacherschen wesentlich pantheistisch gefärbten Anschauungen zu akkommodieren bestrebt ist. Es mag sein, daß heutzutage viele Lehrer in unserer Kirche von Zwingli abgehen, aber nur, weil die bald hundert Jahre nicht bearbeitete Dogmatik sehr vielen abhanden gekommen ist, die nur neuere Werke lesend, mehr den lutherischen Geist in sich aufgenommen haben, d. h nicht eben Luthers selbst, aber den orthodox oder pietistisch oder rationalistisch gefärbten (S. 164). Es ist schon von Baur (Jahrb. 1847, 358) Schweizer entgegengehalten worden, daß Zwingli, dessen Werk de providentia allerdings pantheistisch klingt, nicht tonangebend ist für den reformierten Protestantismus, welcher nicht mit dem Substanzbegriff Spinozas, sondern mit dem Willensbegriff operiert hat. — Trotz der sporadischen Aufnahme seitens der Leenhoffianer, Burmann u. a. konnte der Spinozismus nie einen festen Boden im reformierten Protestantismus fassen und forderte einige geharnischte reformierte Apologien heraus, die total mit dem toten Substanzbegriff und der Seinsnotwendigkeit Spinozas aufräumen wollen (vgl. namentlich Wittich in Antispinoza und v. d. Waeyen l. c. S. 107 ff.). — Es ist nur ratsam, bei Hervorhebung der Ähnlichkeiten des trennenden Gegensatzes nicht zu vergessen und bei allen harmonistischen Versuchen immer an den ersten tragenden Grund zu denken, und nur zu begrüßen, daß Kupper scharf die Grenzlinien zwischen den offenbarungsmäßigen Welt- und Lebensanschauungen und den denselben zwar durch die Problemstellung verwandten, im Grunde aber ganz fernliegenden „normalistischen" Systemen zieht.

rum quoddam, ad quod seu scopum unicum ommia quae iis comprehenduntur, referri oportet [1]). Daher ist er in der reformierten Theologie immer, wenn auch nicht so intensiv, wie seit Coccejus, kultiviert, ja es sind auch, wie wir sahen, Versuche gemacht worden, diesen Zentralbegriff der formellen methodischen Durchführung zugrunde zu legen. 3. In der Foederaltheologie liegen Keime zur Überwindung des Gegensatzes der bloß natürlichen und der bloßen Offenbarungstheologie, indem hier die Offenbarung irgendwie in den Naturstand reicht, das Natürliche hingegen durch die Offenbarung nicht aufgehoben, sondern gesetzt und geadelt wird. 4. In dem Offenbarungsbegriff dieser Theologie kommt die objektive und subjektive Seite (die Selbstdarbietung Gottes in der Geschichte, welche aber auch das Eingehen des menschlichen Bewußtseins auf dasselbe bezweckt) zur Geltung, die erstere unter dem, durch allegorische Spitzfindigkeiten allerdings etwas schiefen, Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwickelung. 5. In der Foederalmethode bestehen die Vorzüge sowohl der analytischen als auch der synthetischen zurecht. Der ersteren, indem in der Foederalmethode das Subjekt der Theologie nicht Mensch oder Menschheit in abstracto, sondern der aus dem Natur- in den Gnadenstand versetzte homo peccator (s. oben S. 285) ist. Da nun der Gewißheit des Heilsstandes eine objektive Festigkeit der Heilsveranstaltung entsprechen soll (s. oben S. 299), man also zunächst den Heilsgott als principium und causa salutis betrachten muß, um von diesem übergeschichtlichen Gesichtspunkte aus die geschichtlichen Tatsachen und den Heilsstand der Einzelnen in ihrer Festigkeit zu begreifen, wird man aus diesem offenbar nicht spekulativen Interesse [2]) auch das gute Recht der synthetischen Methode verwerten können.

1) Coccejus, Summa theol., S. 97; vgl. auch Summa doctr. de foed. et test. Dei, praef.; Heidegger, Corpus theol. IX, 4; Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus, 1857, I, 139 ff.

2) Dieses Interesse hat schon Leydecker in seiner schon erwähnten Praef. (s. oben S. 384) zum Ausdruck, in der Ausführung aber sehr wenig zur Geltung gebracht (s. Schweizer, I, 116).

5.

Der gegenwärtige Stand der Debatte zwischen Theologie und Naturwissenschaft.

Von

Lic. Dr. **Karl Heim** in Halle a. S.

Wenn wir die lange Geschichte der Auseinandersetzung des Christentums mit der Naturwissenschaft überblicken, diesen nun bald zweitausendjährigen Kampf, in dem der Glaube mit dem wechselnden Naturbild ringt, so treten deutlich zwei verschiedene Kampfmethoden auseinander, die der Glaube bei dieser Auseinandersetzung anwendet. Man könnte sie unterscheiden als die defensive und die offensive Kriegführung. Die defensive Methode besteht darin, daß die Religion sich darauf beschränkt, ihr Heiligtum gegen die Naturwissenschaft zu verteidigen, sich ein sturmfreies Gebiet abzustecken und einzuzäunen, in der sie frei atmen kann, mag die Naturwissenschaft auch alles, was außerhalb dieses heiligen Bezirkes liegt, in eine Sandwüste verwandeln. Die offensive Kriegführung dagegen begnügt sich nicht mit der bloßen Verteidigung. Die Religion durchbricht hier vielmehr die Schranken, die ihre subjektive Innerlichkeit von der Außenwelt scheiden, sie dringt in die Natur ein und sucht alles, von den Gestirnbahnen bis zum Schmetterlingsflügel, religiös zu beseelen, sozusagen in Religion zu verwandeln. Die defensive Apologetik hütet die Flamme des Glaubens im Innern der Seele und *beleuchtet* von dort aus die Natur religiös. Die offensive Apologetik dagegen beleuchtet die Natur nicht nur, sondern *durchglüht* sie religiös. Machen wir uns diese zwei verschiedenen Kampfmethoden an einigen historischen Hauptbeispielen klar.

Das Sondergebiet, das die defensive Apologetik gegenüber der übrigen Natur abgrenzte, um es zum Sitz der Religion zu machen, ist der Mensch, noch enger die menschliche Seele als das Organ der Religion, das Subjekt der Sünde und der Gegenstand der

Erlösung. Diese spezifische Scheidung zwischen Menschenseele und Natur hat natürlich ihre religiöse Wurzel in der unendlichen Wertung der Menschenseele durch Jesus. Aber dieses lebendige religiöse Werturteil erstarrte zu einem theoretischen Dogma mit naturwissenschaftlichen Konsequenzen, als die platonische und aristotelische Philosophie das christliche Denken zu beeinflussen begann. Nehmen wir z. B. die theologia naturalis von Raymundus de Sabunde (c. 1436), in der sich das naturphilosophische Denken des kirchlichen Mittelalters wiederspiegelt. Hier ruht die ganze Apologetik auf der Voraussetzung: die creaturarum universitas ist eine scala immobilis habens gradus firmos et immobiles, per quam homo veniat et ascendat ad se ipsum. Die Welt des Seienden gliedert sich in vier Stufen oder vier unbewegliche übereinandergebaute Etagen. Auf der untersten Stufe befinden sich die Dinge, die bloß *sind*, aber weder leben noch empfinden noch denken oder wollen. Das sind die vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer und Luft. Auf der zweiten Stufe stehen die Wesen, die sind und leben, aber noch nicht empfinden oder denken. Das sind die Pflanzen und Bäume. Auf der dritten Stufe stehen die Wesen, die sind, leben und empfinden, aber noch nicht denken oder wollen, die Tiere in ihren verschiedenen Abstufungen. Auf der vierten und höchsten Stufe endlich stehen die Wesen, denen nicht nur das esse, vivere und sentire zukommt, sondern außerdem noch das intelligere und velle et nolle libere. Sie allein sind die Subjekte der Religion und die Objekte der göttlichen Erlösung. Diese Vierteilung ist unmittelbar aus Aristoteles übernommen und liegt noch heute dem vulgären Naturbild zugrunde. Unter der Voraussetzung dieser Welteinteilung konnte man die drei unteren Daseinsstufen ruhig der wechselnden Naturforschung preisgeben, wenn nur die oberste Stufe der Theologie überlassen blieb. Man konnte die drei unteren Stockwerke des Weltgebäudes ruhig umbauen, wenn nur das oberste Stockwerk, das allein unmittelbar in den Himmel hineinragte, unversehrt stehen blieb. Als die neue Ära der Astronomie angebrochen war und die ersten kirchlichen Angriffe und Verdächtigungen gegen Galilei laut wurden, da schrieb dieser eine Verteidigungsschrift, in der er den Konflikt durch diese schon

im Mittelalter bekannte Scheidung zwischen dem theologischen und dem naturwissenschaftlichen Forschungsgebiet zu lösen suchte. Die Theologie, sagt er, ist nicht deshalb die Königin der Wissenschaften, weil etwa alles, was die anderen Wissenschaften lehren, sich in der Theologie enthalten und erklärt fände. Geometrie, Astronomie, Musik und Medizin ist doch in der Bibel nicht besser enthalten, als in Archimedes, Ptolemäus und Galen. Die königliche Stellung der Theologie beruht vielmehr darauf, daß der Gegenstand der Theologie die Gegenstände der Profanwissenschaften an Würde überragt. Wozu es führt, wenn die Theologie die Grenzen dieses ihres erhabenen Sondergebietes überschreitet, veranschaulicht Galilei durch folgendes Gleichnis: Wenn ein absoluter Fürst, ohne daß er Arzt oder Architekt wäre, verlangen würde, daß man nach seinen Anordnungen sich kurieren oder Gebäude aufführen soll, so würde er damit von seinem Thron herabsteigen zur Lebensgefahr für die armen Kranken und zum Ruin der Baukunst. Ebenso die Theologie, wenn sie zu den niedrigen Wissenschaften herabsteigt und in astronomischen Fragen mitreden will, wenn also Theologen Dekrete in Fächern erlassen, die sie nicht studiert haben. Schon Galilei vertritt also den heute so viel vertretenen Grundsatz, daß die Kollision zwischen Religion und Naturwissenschaft durch eine Grenzregulierung geschlichtet werden müsse, durch die jede dieser beiden Wissenschaften auf ihre Domäne beschränkt werde. Die Menschenseele, ihre Sünde, ihr Heil und ihr Gott gehören der Theologie, das übrige sei den anderen Disziplinen zu überlassen.

Aber schon zur Zeit Galileis beginnt die Erschütterung dieser Gebietsteilung zwischen dem theologischen und dem naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsbezirk und damit der ganzen apologetischen Methode, die auf der Isolierung der Menschenseele beruht. Es sind hauptsächlich drei Epochen in der Geschichte der Naturwissenschaft gewesen, durch die diese Grundlage der defensiven Apologetik erschüttert wurde: 1) der Zerfall des ptolemäischen Weltbildes, 2) der Darwinismus, 3) die physiologische Forschung der letzten Jahrzehnte.

Die erste Erschütterung der isolierten Zentralstellung der Menschenseele brachte der Zusammenbruch der alten Astronomie. Der

heilige Bezirk der gottverwandten Menschenseelen blieb unangetastet, solange er im ruhenden Weltmittelpunkt lag. Solange sich die Menschen auf der ruhenden Weltbühne bewegten, um die sich alles drehte, solange Sonne, Mond und Sterne nur die Rampenlichter zur Beleuchtung des großen Dramas der Menschensünde und Menschenerlösung waren, da nahmen die Personen dieses Dramas schon durch ihre Stellung im Weltmittelpunkt eine exzeptionelle Zentralstellung ein, da war es für das Denken durchaus folgerichtig, den Menschen eine Ausnahmestellung gegenüber der ganzen übrigen Natur anzuweisen, die Menschenseele als das Zentralheiligtum des Kosmos von ihrer profanen Umgebung abzugrenzen. Aber nun fingen auf einmal die Bretter der Weltbühne an zu schwanken. Die Erde wurde wie ein Ball in den unendlichen Weltraum hinausgeschleudert und drehte sich mit zahllosen Schwestergestirnen im Kreise. Die religiösen Konsequenzen dieser neuen Astronomie traten nicht sofort in ihrem ganzen Umfange hervor. Denn Kopernikus und Keppler hielten wenigstens die Sonne noch als absoluten Weltmittelpunkt fest und ließen die ruhende Fixsternsphäre stehen, die sich noch ganz wie bei Ptolemäus jenseits des Saturn, des äußersten der damals bekannten Planeten wölbte. Dieses Übergangsstadium ließ sich zur Not mit der Zentralstellung der Menschen in Einklang bringen. Man hatte dann eben eine schwingende Weltbühne, und die Zentralsonne, um die sie schwang, war der Ort der Engel und Geister, wohin Jesus nach Vollendung der Erlösung aufgefahren war und wohin auch unsere Seelen einst auffahren werden, um die ihnen gebührende Zentralstellung im Kosmos einzunehmen. In dieser Weise brachte Keppler in der interessanten Schrift De harmonice mundi (Lincii 1619) seine astronomischen Anschauungen mit seinem lutherischen Glauben in Einklang. Damit war einfach der Sonne die religiöse Rolle übertragen, die bisher die Erde gespielt hatte. Aber nun erst kam der entscheidende Schlag gegen die alte apologetische Methode. Giordano Bruno war es, der mit verwegener Faust das kristallene Deckengewölbe hinausschlug, das von Ptolemäus her noch stehen geblieben war. Er erkannte, daß die Fixsterne Sonnen sind, daß also auch unsere Sonne nur eine von unzähligen Schwestern ist, die

im freien Raum wie in einem Ozean schwimmen. Ein Schritt des Menschengeistes von ungeheueren Konsequenzen. Bruno erkannte intuitiv, daß damit die Voraussetzungen der damaligen christlichen Dogmatik dahinfielen. Waren einmal die Grenzen verwischt zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen Ruhe und Bewegung, so war damit ein Relativierungsprozeß eingeleitet, der nach und nach alle absoluten Grenzen in Frage stellen mußte, auch die scheinbar unverrückbaren Grenzsteine, die das Gebiet der Menschenseele von der Natur schieden. Diese heilige Insel mußte verschlungen werden von dem alles überflutenden Meer gleichartiger Relationen, in die sich alles auflöste, sie mußte verschlungen werden samt den Tempeln und Altären, die man darauf errichtet hatte, samt den Dokumenten, in denen den Menschen die Herrschaft über die Welt zugesichert war. Die katholische Kirche wußte wohl, warum sie schon die ersten Anfänge dieser Verrückung des Weltmittelpunktes, die Lehre von den Antipoden, mit Gewalt unterdrückte, warum sie Giordano Bruno verbrannte und Galilei als Greis zum Widerruf nötigte. Und von demselben sehr begreiflichen Instinkt waren die Vertreter der älteren lutherischen Orthodoxie geleitet, wenn sie den von Galilei vorgeschlagenen Kompromiß zwischen der Schrift und der neuen Astronomie empört zurückwiesen und der kopernikanischen Lehre einfach die Bibelstellen Jos. 10, 12 und 2 Kön. 20, 11 entgegenhielten. Man vergleiche besonders Abraham Calovs loci von 1655 und seine biblia illustrata von 1672. Calov empfand deutlich, daß diese Relativierung aller räumlichen Verhältnisse im Kosmos die exzeptionelle Stellung des Menschen und seiner Seele untergrabe, mit der die orthodoxe Dogmatik stand und fiel.

Die zweite große Erschütterung der Grundlagen der defensiven Apologetik brachte die darwinistische Entwicklungshypothese. Der Mensch mit seiner Seele erschien hier als etwas, was in langer Entwicklung aus primitiven Anfängen heraus geworden war. Das menschliche Gehirn, der Sitz aller Geistesfunktionen, war nur die Fortsetzung des Medullarrohrs, das sich schon in der gastrula der einfachsten Lebewesen in embryonaler Form ankündigte. Hatte der Mensch seit Kopernikus seine exzeptionelle Stellung im Raum ver-

loren, so kam jetzt seine exzeptionelle Stellung in der Zeit, in der Verkettung der Ursachen und Wirkungen ins Wanken. Man suchte dieser Konsequenz allerdings von christlicher Seite durch einen Kompromiß zu entgehen. Apologeten des Christentums wie R. Schmid („Die Darwinschen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral", 1876, „Das naturwissenschaftliche Glaubensbekenntnis eines Theologen" 1906) und E. Dennert („Bibel und Naturwissenschaft", 5. Aufl. 1906) ließen zwar den Körper des Menschen durch Entwicklung entstehen, den menschlichen Geist dagegen durch eine Neuschöpfung in die Entwicklung eintreten. Allein wenn man die ganze übrige organische Welt dem Deszendenzprinzip preisgegeben hat, so ist schwer einzusehen, warum gerade an diesem einen Punkt der genetische Kausalzusammenhang durch einen deus ex machina unterbrochen werden soll, zumal die Versuche, einen nicht nur graduellen, sondern spezifischen Unterschied zwischen dem Geistesleben der Menschen und dem Seelenleben der Tiere festzustellen, infolge unserer Unkenntnis des tierischen Innenlebens immer nur unsichere Vermutungen bleiben müssen.

Bald nach der darwinistischen Epoche und nicht ohne Zusammenhang mit ihr erfolgte der dritte und schwerste Angriff auf die Ausnahmestellung der Menschenseele innerhalb der Natur. Dieser ging von der heutigen Physiologie und Gehirnpathologie aus. Früher wußte man nur, daß die Empfindungen durch sensible Nervenleitungen nach der Großhirnrinde geleitet werden, um dort dem Verstand und der Vernunft als Material vorzuliegen, und daß die Wollungen, die aus den Verstandesüberlegungen hervorgehen, der motorischen Nervenleitungen bedürfen, um in Taten umgesetzt zu werden. Solange die Forschung noch nicht weiter vorgedrungen war, konnte man sich die denkende und wollende Seele als einen souveränen Herrscher denken, der in seinen Gemächern abgeschlossen lebt und nur einerseits die sensiblen Nerveneindrücke wie vortragende Räte bei sich empfängt und dann die motorischen Nervenprozesse wie Ordonnanzen entsendet, um den ausführenden Organen seine Befehle zu übermitteln. Nun drang aber die Physiologie weiter und fand, daß sich die Abhängigkeit der Seele von Gehirnprozessen nicht bloß auf die Sinneseindrücke

einerseits und die Ausführung der Willensakte andererseits beschränkt. Vielmehr ist auch das Entstehen der Gedanken aus den Sinneseindrücken und das Zustandekommen der Willensentschlüsse bzw. der „Bewegungsbilder“, die den Befehlen an die motorischen Nerven vorangehen, von Gehirnprozessen abhängig. Dies zeigen die Beobachtungen über Seelenblindheit, speziell Worttaubheit, Wortblindheit einerseits, Wortstummheit und Agrapsie anderseits. Bei Läsion der Hinterhauptlappen kann z. B. folgende Abnormität eintreten: der Patient sieht zwar ganz gut, aber er ist unfähig, das Gesehene in den allgemeinen Vorstellungsinhalt einzureihen. Die Erinnerungsbilder, mit denen sich das Gesehene verbinden müßte, um Erkenntnis zu werden, stellen sich nicht ein. Die Netzhauterregungen lösen diese Erinnerungsbilder nicht mehr aus. Alle Objekte und Personen erscheinen dem Patienten fremd. Er kann nicht mehr angeben, wie ein täglich von ihm benutztes Tintenzeug aussieht. Er erkennt seine eigene Tochter, die ihn besucht, nicht mehr, obwohl er sie ganz deutlich sieht. Obwohl er, wenigstens bei der sog. verbalen Alexie, einzelne Buchstaben noch erkennen kann, hat er nicht mehr die Fähigkeit, sie zu Worten zusammenzufassen und so zum Verständnis des Gelesenen zu gelangen. Diesen Abnormitäten auf dem sensiblen Gebiet entsprechen ähnliche auf dem motorischen Gebiet. Obwohl bei dem Patienten die Sprachmuskulatur vollständig in Ordnung ist, kann er die sprachlichen Bezeichnungen für die gewöhnlichsten Dinge nicht mehr finden. Das Wortbild, das den Willen, etwas zu sagen, bedingt, stellt sich nicht ein. Er ist außerstande, selbst wenn man ihm die Worte vorsagt, die Klangbilder in sich zu reproduzieren und die Wortklänge in die Bewegungsbilder der Zunge und des Mundes zu transponieren. Oder in anderen Fällen kann er, obwohl die Muskulatur der rechten Hand vollständig in Ordnung ist, die Klangbilder nicht in die Schreibbewegungsbilder umsetzen, die den Willen, es niederzuschreiben, bedingen [1]). Über die physiologische Erklärung dieser Erscheinungen sind die Physiologen ziemlich un-

1) Vgl. über das einzelne v. Monakow Gehirnpathologie, 1897, Wundt, Physiologische Psychologie⁵ I, 1902.

einig. Die einen nehmen genau im Gehirn fixierbare Zentren an, z. B. ein Sprachzentrum, ein Schreibzentrum, das zwischen dem allgemeinen Sehzentrum und dem akustischen Sprachzentrum gelegen ist, ferner Assoziationszentren, die als Brücken zwischen den verschiedenen Vorstellungsregionen dienen und die assoziativen Verbindungen zwischen ihnen herstellen, endlich ein Begriffszentrum, in dem aus den Assoziationen sich die Begriffe gestalten. Die Wundtsche Physiologie versucht wenigstens die ideale Konstruktion eines derartigen durch Leitungen verbundenen Systems von Zentren, ohne eine genaue Lokalisierbarkeit derselben für möglich zu halten. Andere, wie z. B. Wahle („Über den Mechanismus des geistigen Lebens", 1906) halten diese Fixierung von Zentren, die an die längst überwundene Phrenologie erinnert, für eine vage Hypothese, die diese feinen Strukturverhältnisse in ein viel zu grobes Schema hineinzwängt. Sie glauben, daß man nur ganz im allgemeinen von Rindenregionen sprechen kann, die als Heerde einzelner Aktionen dienen. Diese Differenzen in der physiologischen Erklärung der angedeuteten Tatsachen machen aber für unsere Frage keinen Unterschied. In jedem Falle erscheint hier nicht mehr bloß das peripherische Gebiet der Sinneseindrücke und der Gliederbewegungen physiologisch bedingt, sondern ein tiefer liegendes Gebiet, das schon in die innersten Funktionen des Denkens und Wollens hineingreift. Denn unser Denken baut sich auf Assoziationen auf, und unser Wollen ist weithin von den motorischen Vorstellungen abhängig, die wir zu fassen vermögen. Der eiserne Ring physischer Einflüsse, der das Seelenleben von allen Seiten einschließt, hat sich damit also bereits enger um die belagerte Festung der Seele zusammengezogen. Immerhin, so kann man sagen, bleibt der Seele noch ein Spielraum, sie kann innerhalb der Einschränkungen, die ihr die Beschaffenheit gewisser Gehirnzentren auflegt, ihre Gedankenkombinationen vornehmen, und sie kann innerhalb der Möglichkeiten, die ihr die Gehirndisposition für motorische Vorstellungsbilder offen läßt, eine gewisse Wahl treffen. Sie ist wie ein Gefangener, der wenigstens innerhalb seiner Zelle frei auf und ab gehen kann. Allein auch auf diesen engen Zellenraum, der der physiologischen Bedingtheit entnommen

zu sein scheint, sind die Angriffe der Naturwissenschaft bereits gerichtet. In den letzten 15 Jahren ist besonders von französischen Forschern eine Reihe von eigentümlichen pathologischen Fällen untersucht worden, nach denen nicht nur das Material, das dem Ich zur denkenden und wollenden Bearbeitung vorliegt, sich als physisch bedingt erweist, sondern auch das Ichbewußtsein selbst in seiner Selbstzusammenfassung als denkende und wollende Persönlichkeit nur als die Resultante einer bestimmten Verkettung von Gehirnfasern erscheint. Es handelt sich hier besonders um die Arbeiten von Ribot („Les maladies de la personnalité 1891, la volonté“ 1893), Binet (les altérations de la personnalité 1892), Dessoir („Das Doppelich“ 2. Aufl. 1896)[1]). Man hatte schon früher die Beobachtung gemacht: Wenn ein Gehirnrindenteil infolge von Ernährungsstörung und dadurch herbeigeführter hysterischer Lähmung, also Funktionsunfähigkeit von Rindenzellen ausgeschaltet ist, so ist auch ein Teil des Bewußtseins, also der Erinnerungsmasse ausgeschaltet. Bei einem Sturz vom Rade erleidet z. B. jemand eine Gehirnerschütterung, wird in das Krankenhaus der nächsten Stadt gebracht und kann sich, aus der Betäubung erwachend, nicht mehr auf seinen Namen, seine Heimat, seine Vergangenheit besinnen. Erst später kehrt die Erinnerung wieder. Wenn nun in solchen Fällen der ausgeschaltete Teil des Bewußtseins oder der Erinnerungsmasse einfach verschwände, so wäre das der metaphysischen Ichvorstellung noch nicht direkt gefährlich. Es wäre dann einfach ein Fall von Amnesie oder starker Gedächtnisschwäche. Allein nun sind von jenen französischen Forschern Fälle beobachtet und untersucht, in denen die ausgeschaltete Erinnerungsmasse ein eigenes Leben für sich weiterzuführen scheint, sich sozusagen als Ableger des ersten Ich oder als zweites Ich neben dem ersten etabliert. Schon vor Binet und Ribot waren einige auffallende Fälle dieser Art aus der Pathologie bekannt. Ein Marinesoldat in Rochefort litt abwechselnd an Lähmung der rechten und der linken Körperhälfte, der oberen und unteren Extremitäten. Und diesem Wechsel der Läh-

1) Als Gegenschrift gegen diese Arbeiten wäre zu vergleichen: Sandmann, Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten in einem Individuum, 1894.

mungszustände entsprach auch ein Wechsel seines Ichbewußtseins. Waren beide Beine gelähmt, so erinnerte er sich nur an die Zeiträume seines Lebens, in denen ebenfalls beide Beine gelähmt waren, alles andere war aus seinem Gedächtnis entschwunden. Ergriff die Lähmung die Arme, so erinnerte er sich nur an die Zeiträume, in denen gleichfalls seine Arme gelähmt gewesen waren usw. So lebten in diesem Körper anscheinend nicht weniger als sechs voneinander geschiedene Ich oder Persönlichkeiten, die nichts voneinander wußten, jedes mit einer eigenen Geschichte, eigenen Fähigkeiten und Charaktereigenschaften. Ähnlich war es bei dem bekannten Sergeanten von Bazeilles, der 1871 durch einen Granatsplitter am Kopf verwundet wurde und bei dem von da an immer zwei Zustände periodisch abwechselten, ein Zustand, in dem er an Kleptomanie litt, und ein anderer Zustand, in dem jede Erinnerung an den anderen Zustand und das darin Begangene erloschen war. Zu diesen vorher bekannten Fällen kommen nun noch neuere Beobachtungen, die Binet in seiner Schrift „Les altérations de la personnalité“ 1892 bespricht. Er berichtet u. a. von einer hysterischen Person, deren eine Hand empfindungslos war. Dieser empfindungslose Körperteil schien nun ein eigenes Bewußtsein zu haben. Denn er machte sinnvolle Bewegungen, von denen das Gehirnbewußtsein der Person nichts wußte. Binet sperrte die empfindungslose Hand so vom übrigen Körper ab, daß sie den Augen der hysterischen Person unsichtbar war. Die so abgesperrte Hand schrieb nun, korrigierte in schon geschriebenen Schriftstücken orthographische Fehler, ließ ein entzündetes Streichhölzchen, das sie in der Hand hielt, im rechten Moment fallen, wenn die Flamme der Haut zu nahe kam, alles, ohne daß das Gehirnbewußtsein der hysterischen Person davon irgend etwas wußte. Während die hysterische Person sich lebhaft mit einer anderen unterhielt, wurden ihr gleichzeitig von hinten Fragen zugeflüstert. Die unempfindliche Hand schrieb die Antworten darauf nieder, ohne daß das übrige Bewußtsein der Person eine Ahnung davon hatte. Aus diesen und ähnlichen Fällen glauben nun die genannten Physiologen den Schluß ziehen zu können, daß das Ich nur die Resultante von gewissen Gehirnzellenkomplexen ist, daß daher durch

Teilung dieses Komplexes, durch Zerreißung einer Faserverbindung ein doppeltes Ich entstehen kann. Da nun auch schon einfache Organismen Bewußtsein haben, so erscheint das menschliche Ich, die menschliche Person, wie Ribot sich ausdrückt, als ein allmählich zusammengewachsenes Ganzes. Gegen diesen letzten und schwersten Angriff auf den metaphysischen Ichbegriff läßt sich die theologische Position nicht dadurch verteidigen, daß man, wie Wobbermin in seiner Schrift „Theologie und Metaphysik" (1901), S. 195 ff. erklärt: die von Ribot und Binet untersuchten Fälle sind pathologische Erscheinungen, die also für den Normalzustand nichts beweisen. Bekanntlich beweisen in der Physiologie die pathologischen Fälle für den Normalzustand eben gerade sehr viel. Die Gehirnläsionen sind die einzig sicheren Mittel, um die Abhängigkeiten der Psyche von Gehirnzuständen festzustellen, da diese Abhängigkeiten im Normalzustand verborgen bleiben.

Wir sehen aus allem Bisherigen: Die Grundlage der defensiven Apologetik, die Abzäunung eines der Naturwissenschaft unzugänglichen Seelengebiets, ist mit dem Fortschritt der Naturwissenschaft immer mehr erschüttert worden. Mit dem Zerfall des ptolemäischen Weltbildes verlor die Menschenseele ihre zentrale Sonderstellung im Raum. Der Evolutionismus nahm ihr ihre Sonderstellung innerhalb der zeitlichen Entwicklung. Die heutige Physiologie endlich brachte sie in den Zustand einer belagerten Festung, um die sich der eiserne Ring immer enger zusammenzieht. Die Außenforts sind längst genommen; jetzt wird um die innere Burg gekämpft. Die Hoffnung wird mit jedem Jahr geringer, daß hier die Belagerung zum Stillstand kommen wird. Wir müssen uns ernstlich vor die Frage stellen: Was dann, wenn dieser Prozeß noch weiter fortschreitet, wenn sich zuletzt nichts mehr gegenüber der naturwissenschaftlichen Betrachtung isolieren läßt, wenn auch das Innerste der Persönlichkeit in den Kausalnexus eingereiht ist? Ist dann die Religion vernichtet? Ich denke nicht. Was vernichtet ist, ist zunächst nur eine alte Methode, sie zu verteidigen. Ein Gleichnis mag dies illustrieren. Wenn ein lebendiger Körper gegeben ist, und man will die Meinung verteidigen, daß dieser Organismus lebendig ist, so könnte man

dies nach der Methode der alten Apologetik zunächst dadurch versuchen wollen, daß man innerhalb dieses Körpers irgendwo nach einem selbständigen Lebensorgan sucht, daß man etwa, wie die Völker des Altertums, im Blut oder im Atem nach einer Lebensessenz oder einem Lebenshauch fahndet, oder nach irgend einem sonstigen körperlichen Element, das sich als selbständiger Lebensträger vom übrigen Körper absondern ließe. Man würde vergeblich nach einem solchen Element suchen. Nirgends ist ein selbständiger Teil, der sich von den übrigen loslösen ließe. Alle bedingen einander. Ist damit die Lebendigkeit des Körpers widerlegt? Nein, doch nur die Art, wie man diese Lebendigkeit verteidigen wollte. Das Leben eines Körpers ist nur deshalb nirgends als eine abgesonderte Größe nachweisbar, weil der ganze Körper überhaupt nur aus Leben besteht, bis in seine kleinsten Teile hinein aus Millionen von Zellen aufgebaut ist, von denen jede einzelne nichts anderes ist als ein im Fluß befindlicher Lebensprozeß. Ähnlich ist es mit der Verteidigung der Religion. Man sucht sie dadurch zu verteidigen, daß man innerhalb des großen Organismus des Kosmos irgendwo ein religiöses Organ κατ᾽ ἐξοχήν nachweisen will, ein Sondergebilde, das von allem übrigen loslösbar ist und die Gotteswelt in ihrer ganzen Fülle in sich trägt. Sollte sich nun herausstellen, daß dieses Sondergebilde genau wie alle andern Elemente des Kosmos im Kausalnexus gegenseitiger Bedingtheiten steht, wäre damit die Religion widerlegt? Doch nur die Art, wie man sie zu verteidigen suchte. Es könnte doch auch noch eine andere Möglichkeit geben. Der göttliche Faktor könnte darum nirgends losgelöst nachweisbar sein, weil er den Lebensprozeß des Ganzen bildet; und die Seele könnte darum von allen Seiten in Naturbedingtheiten verwickelt sein, weil die Naturgrundlage, aus der sie hervorwächst, zugleich der göttliche Quellgrund ihres Wesens wäre.

Dies führt uns auf die zweite Methode, die bei der Auseinandersetzung des Christentums mit der Naturwissenschaft von jeher zur Anwendung kam. Durch die ganze Geschichte unsers Problems zieht sich eine Kette von sog. theosophischen Natursystemen hindurch, die in vielen Variationen den einen Grundgedanken wieder-

holen: die Natur ist der Leib Gottes, und Gott ist die Seele dieses Naturleibes. Bei Theophrastus Paracelsus wuchs diese Anschauung aus der Alchymie und Astrologie hervor. Die Weltverwandlung, die der Glaube erwartet, wird bei ihm zu einem alchymistischen Prozeß, in welchem der reine spiritus aller Dinge aus der unreinen Körperlichkeit extrahiert wird. Man hätte erwarten sollen, diese mysteriöse Naturbeseelung würde mit dem Mittelalter untergehen, sie würde sterben, wie die Nacht mit ihrem Mondschein und Geisterspuk am heraufkommenden Tage stirbt. Statt dessen erwachte mit dem Aufkommen der neuen Astronomie die religiöse Naturbeseelung nur in tieferer und großartigerer Gestalt. Der Astronom Keppler vertrat den Glauben an die Gestirnbeseelung. Und Jakob Böhmes Naturphilosophie wurde, ohne daß dieser es beabsichtigte, eines der wichtigsten Mittel, um den Stoß auszuhalten, den das christliche Denken durch den Zusammenbruch des ptolemäischen Weltbildes erhielt, und die neue Astronomie der christlichen Weltanschauung innerlich zu assimilieren. Denn J. Böhme hat im Namen der Religion den transzendenten Gotteshimmel beseitigt, der durch die neue Astronomie wissenschaftlich unhaltbar geworden war. Ist der ganze Kosmos Gottes Leib so folgt daraus für ihn: Es gibt keinen transzendenten Himmel mehr. „Was den Himmel betrifft", sagt er in seiner Schrift Aurora, (Amsterdam 1676) „so darfst du deine Gedanken nicht viel tausend Meilen weit von hinnen schwingen; denn derselbige locus oder Himmel ist nicht dein Himmel. Denn der rechte Himmel ist allenthalben, auch an dem Ort, wo du stehst und gehst, wenn dein Geist die innerste Geburt Gottes ergreift und durch die siderische und fleischliche hindurchdringt, so ist er schon im Himmel." „Beim Sterben wird die Seele in die innerste Geburt gesetzt, da ist sie bei Gott und in Gott und bei allen heiligen Engeln." Himmel und Hölle sind bei Jakob Böhme nicht Räume im Kosmos, sondern überräumliche Zustände der Seele. Dieser Gedanke hat zusammen mit dem lutherischen Ubiquitätsdogma viel dazu beigetragen, die Vorstellung eines unendlichen Alls voller Welten mit dem christlichen Glauben zu versöhnen, wenn auch die übrige theosophische Gedankenwelt Jakob Böhmes, speziell die Lehre von

den sieben Qualitäten, abgelehnt wurde. Als dann anderthalb Jahrhunderte später Newton die neue Periode der Naturforschung eröffnet hatte, da erwachte in Schelling das theosophische Denken aufs neue in moderner Form. In dem gemeinsamen Prinzip der neuentdeckten elektrischen, chemischen und biologischen Erscheinungen, der sogenannten Polarität, nach der gleichnamige Pole sich abstoßen, ungleichnamige sich anziehen, glaubte er das Leben der Weltseele entdeckt zu haben. Die ganze Natur erschien so als Entzweiung des Ureinen und Zurückstreben nach der Vereinigung. Da die Selbstentzweiung und Wiedervereinigung das Wesen des bewußten Geistes ist — daher die Spaltung in Subjekt und Objekt —, so erscheint hiernach der ganze Naturprozeß als die Entwickelungsgeschichte des Geistes, als die Odyssee, in welcher nach vielen Irrwegen der Geist zuletzt schlafend seine Heimat, d. h. sich selbst findet. Der Rausch der Schelling-Hegelschen Periode, in der derartige naturphilosophische Ideen begeisterte Zustimmung fanden, ging rasch genug wieder vorüber. Es kam die Entdeckung des Energieprinzips durch J. R. Mayer und der Darwinismus. Aber der Drang zum theosophischen Denken kam auch in dieser neuesten Phase der Naturforschung noch nicht zur Ruhe. Gustav Theodor Fechner setzte der Nachtansicht, wie er die mechanische Weltanschauung nannte, die Tagesansicht [1]) entgegen. Nach dieser ist die sinnliche Empfindung über die Einzelgeschöpfe hinaus durch die ganze Welt verbreitet und schließt sich in einem einheitlichen Bewußtsein zusammen. Aus der allgemeinen Beseelung hebt sich die kindliche Seelenstufe der Pflanzen heraus, die nur eine Aufeinanderfolge von Empfindungen haben, ohne Erinnerung und Selbstreflexion [2]). Von hier aus steigen die Seelenstufen bis hinauf zum Menschen, darüber stehen die Bewußtseinskreise der Gestirne, die die Bewußtseinskreise ihrer Bewohner in sich enthalten. Im göttlichen Bewußtseinskreise ist endlich alles Bewußtsein eingeschlossen. Weit vorsichtiger als G. Th. Fechner führt

1) Vgl. G. Th. Fechner, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, 2. Aufl., 1904; Die drei Motive und Gründe des Glaubens, 1863; Über die Seelenfrage, 2. Aufl., 1907.

2) Vgl. Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen, 3. Aufl., 1903.

der Kieler Botaniker Reinke [1]) den Gedanken der Naturbeseelung in das moderne Weltbild ein. Über den Energien stehen nach ihm die Oberkräfte oder Dominanten, die die gegebenen Stoffe und Kräfte nach einem Ziele leiten, wie Steuerleute, die das Schiff nach den Gesetzen von Wind und Wasser seinem Ziele zulenken. Sie bilden eine Art Beseelung und Durchgeistigung des materiellen Substrats. Ihre Wirkung auf die Energieen ist genau so unbegreiflich, wie die unseres Willens auf unsere Muskeln und Nerven. Das zweckmäßige und vernünftige Wirken der Dominanten nötigt uns zu der Folgerung, daß die Organismen einer transzendenten Intelligenz ihr Dasein verdanken. Durch die Dominanten verkörpert sich in den Organismen ein Ausfluß des Wesens der kosmischen Vernunft. Gott ist das Symbol für die Summe jener intelligenten und gestaltenden Kräfte, die transzendent und immanent zugleich sind. Und noch in einer dritten Form lebt der Grundgedanke der alten Theosophie mitten in der modernsten Naturforscherperiode wieder auf. Gustav Portig vertritt in seinem umfangreichen und gedankenschweren Werk: „Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur" (1903 bis 1904) den Gedanken: die ganze Natur besteht bis in ihre kleinsten Elemente hinein aus lauter Individualitäten. Die Atome und Moleküle sind Individuen. Aus ihnen fassen sich die größeren Individualitäten zusammen. Im Gegensatz dazu stehen die geistigen Individualitäten. Gott schafft so viele substantielle Individualitäten des Geistes und der Materie, als nötig sind, um den Vollbegriff seiner Liebe und damit die möglichen Freiheitsbetätigungen der Kreatur zu erschöpfen. Nicht nur die geistige und organische Welt, sondern auch die gesamte anorganische Welt ist somit vom Individualitätsprinzip beherrscht. Auch z. B. die drei Arten der strahlenden Energie, Licht Wärme und Elektrizität, bestehen aus kleinsten individuellen Teilchen, die in alle Stoffe eindringen können. Auch das Leben dieser kleinsten Kraftsubstanzen geht hin und her zwischen Selbstbehauptung, Ruhe, Sammlung, Zusammenfassung

---

1) Vgl. Die Welt als Tat, 1899, Einleitung in die theoretische Biologie, 1901, Artikel: Dominantenlehre, in „Natur und Schule", 1903.

und Arbeitsleistung. Die Bewegungsfreiheit, die Fähigkeit des individuellen Abweichens vom mathematisch formulierbaren Gesetz ist innerhalb der unbewußten Natur das Analogon der bewußten Freiheit der persönlichen Geister. Daraus ergeben sich großartige naturphilosophische Ausblicke. Wenn der Äther gleichzeitig zahllose verschiedene Wellen mit ungeheuerer Schnelligkeit befördern kann, so wird es begreiflich, daß die Geister der Vollendeten sich aus strahlender Energie einen Leib bilden und das Reich der Himmel durchmessen. Die Verbindung von gesteigerter Materie und unendlich erhöhtem Geist ergibt die vollendete Geistleiblichkeit. Nur gegenüber einer Welt, die ein großes Individuum ist, das aus lauter kleinen Individualitäten besteht, kann sich Gott als der Absolute erweisen, indem er zu ihr in Wechselwirkung tritt.

Überblickt man diese Geschichte der spekulativen Natursysteme auch nur in ihren allgemeinsten Umrissen, so zeigt sich, daß hier ein unbesiegbarer Drang vorliegt, die Natur religiös zu durchglühen und mit Seele zu erfüllen. Dieser religiös-spekulative Trieb ergreift jedes neue Naturbild, das die Wissenschaft liefert, und umrankt es wie ein Efeu, der aus einer abgebrochenen Mauer ausgerissen worden ist, aber kaum, daß ein neuer Bau an die Stelle des alten errichtet worden ist, sich sofort wieder an diesem emporrankt, um sich mit seinen feinen Wurzeln in jeden Spalt einzusenken. Aber so produktiv dieser naturphilosophische Trieb gewesen ist, so ist es doch schwer, eine seiner Produktionen zum Ausgangspunkt einer christlichen Apologetik zu machen. Denn auch die neuesten und reifsten unter ihnen haben trotz der großen Bedeutung, die sie für die Vertiefung der Naturforschung gehabt haben, doch noch zu sehr den Charakter von Dichtungen und nicht von wissenschaftlichen Ergebnissen, auf die sich eine religiöse Überzeugung bauen läßt. Fechner wagt ohne zureichenden Beweis, ein dem menschlichen in gewisser Hinsicht analoges Seelenleben in die Pflanzen hineinzulegen, ja sogar in die Gestirne und zuletzt in den ganzen Kosmos. Dieses Wagnis trägt seine ganze Weltanschauung mit allen ihren feinsinnigen Ausdeutungen der Naturerscheinungen im einzelnen. Reinke wagt eine neue Art von Energie

einzuführen, die sog. Dominanten. Diese werden ähnlich wie die „Entelechieen" von Hans Driesch [1]) aus dem rein negativen Grunde angenommen, weil es bisher nicht gelungen ist und voraussichtlich auch kaum gelingen wird, die organischen Zweckmäßigkeitserscheinungen aus den bisher bekannten Energieformen zu erklären. Dieses Wagnis, eine neue Unbekannte einzuführen, wo andere Forscher einfach beim ignoramus stehen bleiben [2]), trägt Reinkes Theismus, der ihn uns Theologen so sympathisch macht. G. Portig endlich wagt Geist und Materie, Seele und Leib, Gott und Kosmos von vornherein als gegebene Größen und individuelle Besonderheiten in sein Naturbild aufzunehmen. Und dieses Wagnis ist die überall hervortretende Voraussetzung seiner alles bis ins Atom hinein individualisierenden Betrachtungsweise. Bei allen diesen christlichen Naturphilosophien ist also immer gerade der für uns Christen entscheidende Punkt wissenschaftlich betrachtet ein Wagnis.

Fassen wir das Ergebnis unseres bisherigen kurzen Überblickes über den jetzigen Stand der Frage zusammen, so kommen wir zu dem traurigen Resultat: Wir stehen als Christen der Naturwissenschaft heute ratloser als je gegenüber. Denn auf der einen Seite können wir kaum mehr zur alten defensiven Isolierungsmethode zurückkehren. Wir sind langsam aus unsern Festungswällen, hinter denen wir uns verschanzt hatten, herausgeworfen und ins offene Schlachtfeld gedrängt worden. Auch der letzte und festeste Turm, in den wir uns zurückgezogen hatten, das weltüberlegene, denkende und wollende Ich, das *δός μοι ποῦ στῶ* des Idealismus, der Ausgangspunkt der theologischen Postulate Kants, ist, wenigstens soweit man es mit dem empirischen Menschen in Zusammenhang gebracht hat, durch die letzte Phase der Gehirnphysiologie ins Wanken geraten. Wir haben keinen sturmfreien Ort mehr, keinen sicheren Schatz, in dessen Besitz wir das Spiel der Naturforschung heiter

1) Vgl. H. Driesch, Die organischen Regulationen, 1901, Die Seele als elementarer Naturfaktor, 1903; am kürzesten zusammengefaßt ist Drieschs neovitalistisches System in: „Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre" 1905.

2) Vgl. z. B. Verworn, Über die Erforschung des Lebens 1907.

ansehen könnten. Wir sind wider Willen aus der Defensive herausgedrängt und zur Offensive gezwungen, zu einem glaubensmutigen Ringen mit den Rätseln der Natur. Aber auf der anderen Seite — und das ist das zweite, was die Lage so verzweifelt erscheinen läßt — zur Offensive fehlt uns der Mut. Denn was wir bisher von christlichen Naturphilosophien erlebt haben — von Jakob Böhme bis auf Gustav Portig —, das waren Systeme, bei denen wir trotz aller Großartigkeit und Gedankentiefe den peinlichen Eindruck der dichterischen Kombination nicht ganz los wurden. Was sollen wir tun, um aus dieser Notlage herauszukommen? Das Nächstliegende scheint zu sein, daß wir Theologen oder christliche Naturforscher ungeachtet aller seitherigen Mißerfolge es noch einmal mit dem Entwurf einer neuen Naturtheologie versuchen. So hat D. Zöckler [1]) in seinem Jugendwerk eine theologia naturalis aus biblischem und naturwissenschaftlichem Material kombiniert. In derselben Richtung bewegen sich die bekannten Arbeiten von F. Bettex und E. Dennert. Die letzteren sind als Materialsammlungen für den Kampf gegen den Darwinismus und den modernen Monismus von großem Wert. Allein derartige christliche Naturphilosophien finden in den Kreisen, die nicht schon vorher überzeugt sind, deshalb so wenig Vertrauen, weil sie entweder von Theologen stammen oder doch von Naturforschern, die die Verteidigung des Christentums von vornherein auf ihre Fahne geschrieben haben. Wirklichen apologetischen Wert haben nur wissenschaftliche Ergebnisse, die ohne jede apologetische Absicht gewonnen sind. Das einzige, was wir tun können, ist darum dies: Wir können den Gang der heutigen Naturforschung mit aufmerksamem Auge verfolgen und abwarten, ob sich in ihr wissenschaftliche Bewegungen anbahnen, die ganz unabsichtlich dem Glauben den Weg bereiten, ob noch einmal eine Flutwelle kommt, die, ohne es zu wollen, das Schiff des Glaubens wieder emporhebt.

Und eine solche Flutwelle scheint allerdings im Anzuge zu sein.

1) Bekannt durch seine für unsere Frage sehr bedeutsamen Werke: „Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft“ 1877 bis 1879 und „Geschichte der Apologie des Christentums“ (nach seinem Tode veröffentlicht) 1907.

Die Naturwissenschaft befindet sich gegenwärtig in einer bedeutsamen Krisis. Der mechanische Atomismus, der ihre Methode seither in weitgehendem Maße beherrschte, beginnt sich aufzulösen. Und zwar bahnt sich diese Auflösung gleichzeitig von zwei Seiten her an, einmal vonseiten der chemischen und physikalischen Facharbeit, und dann von seiten der physiologischen Forschung und der erkenntnistheoretischen Besinnung, zu der diese Forschung drängt.

J. R. Mayer hat es 1845 in seinem Werk über die mechanische Bewegung in ihrem Zusammenhang mit dem Stoffwechsel zum erstenmal deutlich ausgesprochen, daß die atomistische Hypothese für eine exakte Physik entbehrlich ist. Die einzige Aufgabe einer „hypothesenfreien" Physik ist, nach Mayer, die Kraft in ihren verschiedenen Formen kennen zu lernen und die Bedingungen ihrer Metamorphosen zu erforschen. Es ist allerdings, sagt er, „eine naheliegende, aber unerwiesene Folgerung, als ob die Wärmeerscheinungen schlechthin als Bewegungserscheinungen aufzufassen seien." Allein, „wie aus der verschwindenden Bewegung Wärme entstehe, oder wie die Bewegung in Wärme übergehe, darüber Aufschluß zu verlangen, wäre von dem menschlichen Geist zuviel verlangt. Umwandlung bedeutet also nichts anderes als eine konstante numerische Beziehung". Während Helmholtz das von Mayer berechnete mechanische Wärmeäquivalent im Sinn der atomistischen Hypothese auslegte, indem er die Wärme selbst als Bewegung auffaßte, sah Mayer sofort intuitiv die letzte naturphilosophische Konsequenz seiner Entdeckung, nämlich eine Forschung, die auch auf die letzte atomistische Hypothese verzichtet und überhaupt nichts mehr hypothetisch in die Natur hineinlegt, sondern nur noch auf Grund des Experimentes rein mathematisch die quantitativen Beziehungen zwischen den verschiedenen ineinander umsetzbaren Energieformen, Distanzenergie, Bewegung, Wärme, Magnetismus, Elektrizität, chemische Differenz feststellt. Aber erst in der neuesten Zeit beginnt dieses von J. R. Mayer aufgestellte Forschungsideal weiterzuwirken. J. B. Stallo hat in seiner Schrift „Die Begriffe und Theorien der modernen Physik" 1901 gezeigt, daß die Annahme gleichartiger fester Atome, aus denen sich die Moleküle als letzte Bestandteile der Stoffe zusammensetzen, in eine Reihe von

Widersprüchen und physikalischen Unmöglichkeiten hineinführt. Z. B. der Atomismus kann die Gase nur erklären als einen Schwarm von unzähligen festen Teilchen, die sich mit verschiedenen Geschwindigkeiten nach allen Seiten fortbewegen, wobei sich die Geschwindigkeiten und Richtungen infolge der gegenseitigen Zusammenstöße in Zwischenräumen ändern. Diese Bewegungen finden aber nur dann nicht ein baldiges Ende, wenn die Teilchen völlig elastisch sind. Diese Annahme widerspricht aber der Voraussetzung absolut starrer Urteilchen. Ferner würden die Bewegungen der Urteilchen Wärme erzeugen und zwar eine solche Hitze, daß sofort die ganze Welt in Glut stände. In noch deutlicherem Anschluß an J. R. Mayer ist der Chemiker Ostwald mit einer Naturphilosophie hervorgetreten [1]), die nur noch mit dem Begriff Energie arbeitet und den Atombegriff zu beseitigen sucht.

Aber noch gründlicher wird die atomistische Grundlage der seitherigen naturwissenschaftlichen Arbeit von einer anderen Seite her erschüttert. Unter den Physiologen beginnt neuerdings im Zusammenhang mit ihrer psychophysischen Experimentalforschung eine eigentümliche Besinnung über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ihrer Forschungsmethode. Ziehen, Verworn, Wahle u. a. wurden fast gleichzeitig und unabhängig voneinander auf die einfache Überlegung geführt: Was wir in der Physiologie das Physische im Unterschied vom Psychischen nennen, die Gehirnstruktur und die Nervenbahnen, das ist genau genommen ebenso psychisch wie die davon abhängigen Seelenregungen. Denn was wir Gehirnmasse und Nervensubstanz nennen, ist uns doch nur gegeben als ein Empfindungskomplex von grauer oder rötlichweißer Färbung und weicher oder harter Tastqualität. Es ist also eigentlich unrichtig, von einer Abhängigkeit der psychischen Erscheinungen von physischen zu sprechen bzw. von einem psychophysischen Parallelismus. Denn jenes Physische ist uns selbst nur als Psychisches gegeben. Es handelt sich also in Wahrheit etwa bei der Störung der Erinnerung durch Läsion der Großhirnrinde um die Abhängigkeit eines Psychischen von einem anderen Psychischen. Ist

1) Wilhelm Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie, 1902.

aber auch das sogenannte Physische ein Psychisches, ist also alles Gegebene psychisch, so hat nicht nur der Ausdruck „physisch" keinen Sinn mehr, sondern auch der Begriff „psychisch" verliert seine Bedeutung, da er ja nur als Gegensatz zu seinem Korrelatbegriff „physisch" einen Sinn hat. Dann ist es aber am besten, wir geben die mißverständlichen Ausdrücke „seelisch" und „körperlich" überhaupt auf und setzen für die letzten Elemente, aus denen sich alle Erscheinungen zusammensetzen und die weder psychisch noch physisch sind, irgendwelche neutralen Bezeichnungen ein. Wir wählen also, wie Ernst Mach, einer der Führer dieser Richtung, vorschlägt [1]), etwa die Buchstaben E, E′, E″ ... und drücken dann die gesetzmäßige Abhängigkeit zwischen den beiden Erscheinungsarten, die man seither als physische und psychische Erscheinungen voneinander unterschied, einfach mathematisch als Funktion eines Buchstabenwertes in Beziehung auf einen anderen aus. Bei Theologen und Fachphilosophen begegnen diese erkenntnistheoretischen Ausführungen, in denen sich einige neuere Physiologen und Physiker ergehen, vielfach einem überlegenen Lächeln. Man findet es naiv, daß hier der uralte Gemeinplatz, daß alle Erfahrung Erscheinung ist, mit sonderbarer Entdeckerfreude als die neueste Weisheit in die Welt gesetzt wird und zwar besonders in den Schriften von Ernst Mach und Max Verworn [2]) in einer leicht geschürzten, von der strengen philosophischen Schulsprache abweichenden Form [3]). Aber man darf sich durch die dilettantische Form, in der diese Gedanken gelegentlich vertreten werden, nicht über ihre Bedeutung täuschen lassen. Sie sind wohl das bedeutsamste Symptom für die Umwälzung, die sich jetzt auf naturwissenschaftlichem Gebiete vollzieht. E. Mach hat Stallos Schrift, welche die mechanisch-atomistische Grundlage der heutigen Physik und Chemie vom physikalischen Standpunkt aus bekämpft, mit einem Vorwort versehen, in dem er schreibt: „Als wichtigen Punkt der Übereinstimmung möchte ich besonders hervorheben die Abweisung der mechanisch-atomistischen Theorie als allgemeiner Grundlage der Physik und

1) Vgl. E. Mach, Analyse der Empfindungen [2], 1900.

2) Vgl. M. Verworn, Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1904.

3) Vgl. R. Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht, 1904, S. 212.

als Weltansicht. Gemeinsam ist ferner die Auffassung physikalischer Begriffe wie Masse, Kraft usw. nicht als besonderer Realitäten, sondern als bloßer Relationen, Beziehungen gewisser Elemente der Erscheinungen zu anderen Elementen.“ Die rein physikalische Widerlegung des mechanischen Atomismus und die von vielen Physiologen vertretene Machsche Erkenntnistheorie reichen sich also hier die Hand. Die Weltansicht, die sich aus beiden zusammen ergibt, kennt nicht mehr den Unterschied zwischen psychischen Phänomenen auf der einen, Atombewegungen und Molekularschwingungen auf der anderen Seite, sondern nur noch undefinierbare Wirklichkeitselemente, die in funktionellen Abhängigkeitsverhältnissen zueinander stehen. Physik und Psychologie, sagt Mach, sind nicht zwei Gebiete, sondern zwei verschiedene Betrachtungsweisen eines und desselben Gebietes: die Physik betrachtet die Relationen der einzelnen Elemente untereinander, die Psychologie die den verschiedenen Elementen gemeinsame Abhängigkeit von den Elementen des Gehirn- und Nervenkomplexes, die aber genau ebenso undefinierbare Wirklichkeitselemente sind, wie alle anderen, nur daß ihre Veränderungen, etwa die Verletzung des Augenmuskels, verhältnismäßig umfassendere Folgen für die übrigen Elemente haben, als die Veränderungen anderer Elemente.

Diese ganze Umwälzung der naturwissenschaftlichen Grundanschauungen, die sich von verschiedenen Seiten her gleichzeitig anzubahnen scheint, ist darum für uns wertvoll, weil sie sich ohne jeden religiösen Einfluß vollzieht. Die Vertreter der genannten Bewegung unter den Physikern und Physiologen halten fast durchweg die christliche Religion für eine metaphysische Mythologie, die in kurzem vollends den Weg aller übrigen metaphysischen Träumereien gehen wird. Sie ahnen nicht, welche Bedeutung ihre Arbeit für die Entwicklung der Religion noch einmal haben könnte. Sie wissen nicht, daß, wie die Geschichte der Religion zeigt, mit dem Untergang der metaphysischen Vorstellungen durchaus nicht auch der Untergang der Religion gekommen ist, sondern im Gegenteil ihre Befreiung. Der Atomismus, von dem sich die Naturwissenschaft jetzt mühsam losringt, war die letzte bedeutsame Metaphysik, die wir erlebt haben, das letzte jener langen Reihe von Systemen,

die jenseits der erkennbaren Wirklichkeit ein metaphysisches Weltsubstrat konstruiert haben. Einst war es das eleatische Sein, dann die Ideen, dann der transzendente Himmel, schließlich die Masse der farblosen und festen Atomklümpchen, die die unerkennbaren und doch allgegenwärtigen Weltbeweger sein sollten. Für das lebendige Christentum sind diese aus dem Heidentum stammenden Gedankengebilde, auch wenn sie sich ihm, wie der Platonismus, als dogmatische Stützen anboten, immer im letzten Grunde Hemmnisse gewesen. Sie haben der Beziehung der Seele zu Gott ihre Unmittelbarkeit genommen, indem sie die Vorstellung der Transzendenz und die damit zusammenhängende Reihe theoretischer Mittelglieder als trennendes Element zwischen Gott und die Seele hineinschoben. Am stärksten war dies bei der letzten Metaphysik, beim Atomismus der Fall. Hinter dem atomistischen Weltmechanismus war nur noch ein Gott denkbar, der eine tote Maschinerie in gesetzmäßiger Weise in Bewegung setzt. Die Befreiung vom Atomismus bedeutet darum noch mehr als der Zusammenbruch der übrigen metaphysischen Systeme eine Befreiung für das Christentum.

Es steht nicht in unserer Gewalt, diesen Auflösungsprozeß zu beschleunigen. Aber wir können uns die Konsequenzen vergegenwärtigen, die dieser Prozeß für den Glauben haben kann, wenn er zur Vollendung kommt. Die letzten Bestandteile der Wirklichkeit würden also nach Beseitigung des Atomismus Elemente sein, die uns in Form von Empfindungen unmittelbar gegeben sind, die aber auch außerhalb unseres menschlichen Bewußtseins als Empfindungsmöglichkeiten in analoger Weise gegenwärtig sind. Die Wirklichkeit baut sich dann also nicht mehr aus toten Atomen, sondern aus Inhalten auf, die uns in lebendiger Empfindung unmittelbar vertraut sind. Die Wirklichkeit vergeistigt sich, wenn das Wort Geist auch nicht mehr im alten Sinne eines Gegensatzes zur Materie gebraucht werden darf. Da drängt sich eine ganze Reihe von Konsequenzen auf.

1) Ist nicht eine aus solchen Elementen sich aufbauende Wirklichkeit ein weit geeigneteres Organ für die Gedanken und Taten einer allumfassenden göttlichen Persönlichkeit und ein viel adäqua-

teres Medium für den intimen Verkehr zwischen diesem allumfassenden Geist und den enger begrenzten menschlichen Geistern als ein atomistischer Weltmechanismus? Erscheint ein atomistisch aufgebauter Kosmos als ein sprödes Material in der Hand des göttlichen Künstlers, so entspricht eine aus „geistigen" Elementen zusammengesetzte Wirklichkeit seinem Wesen in viel höherem Maße.

2) Aber was noch mehr als die bloße Zusammensetzung der Welt aus einem geistlosen Material die mechanische Weltanschauung religiös unerträglich macht, das ist der Charakter, den unter ihren Voraussetzungen das kausale Weltgeschehen annimmt. Dubois Reymond hat in seinem vielzitierten Vortrag das Ideal der mechanistischen Naturforschung folgendermaßen bestimmt: Ein allumfassender Geist, der den ganzen Weltlauf übersähe und dem alle Gesetze der Atombewegungen bekannt wären, könnte aus dem Zustand, in dem sich die Welt in irgendeinem beliebigen Augenblicke befände, den Weltlauf nach vorwärts und rückwärts exakt berechnen. Vergangenheit und Zukunft würde sich ihm in eine Reihe von Differentialgleichungen auflösen. Daß uns diese Berechnung nicht möglich ist, liegt nach der mechanischen Voraussetzung nur daran, daß wir infolge unserer Unwissenheit nicht die Lage, Richtung und Geschwindigkeit sämtlicher Atome des Weltalls gleichzeitig übersehen können. Diese Anschauung bedeutet aber den Tod eines lebendigen Verkehrs mit Gott. Denn was hat es für einen Sinn, die Ereignisse des kommenden Tages betend vor Gott zu bringen, wenn sich bei genügender Kenntnis aller Verhältnisse jedes Erlebnis, ja jeder Gedanke des kommenden Tages exakt vorausberechnen ließe. Wenn man unter dem Druck des mechanischen Weltbildes den Gebetsverkehr mit Gott auf ein bloßes Dankgebet für den unabänderlichen Ablauf des Weltmechanismus eingeschränkt hat, so wurde das doch immer nur als eine Notauskunft empfunden. Aber mit der Loslösung der Naturwissenschaft vom Atomismus fällt gerade diese dem religiösen Menschen so schwer erträgliche mechanische Auffassung des Naturgeschehens. Denn für die Berechenbarkeit des Weltgeschehens, wie Dubois Reymond sie sich vorstellt, ist die Voraussetzung, daß die Welt aus einer bestimmt abgegrenzten Menge von Atomen besteht, aus deren Lage

und Bewegung dann das Weltgeschehen resultiert. Nur eine quantitativ begrenzte Welt kann als Grundlage für eine mögliche Berechnung dienen, da man nur dann bestimmte Werte erhält. Mit dem Atomismus fällt aber die Vorstellung der quantitativen Begrenztheit der Wirklichkeit. Für eine unendliche Wirklichkeit aber ist jede Berechnung des Geschehens nach vorwärts und rückwärts nicht nur unmöglich, sondern undenkbar, da das Material, aus dem die Zukunft oder Vergangenheit berechnet werden soll, keine endlichen Werte darstellt, also auch keine lösbaren Geichungen ergibt. Natürlich stellt dabei nach wie vor jede einzelne Ereignisreihe, deren treibende Faktoren man kennt, einen lückenlosen Kausalnexus dar, so daß die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens gewahrt bleibt. Allein die Faktoren, die in das kausale Geschehen eintreten, lassen sich niemals vorausberechnen, da die Wirklichkeit den Charakter der extensiven und intensiven Unendlichkeit hat. Das Weltgeschehen entströmt somit einer jederzeit unerschöpflichen Quelle unberechenbarer Potenzen. Damit kommt aber die Naturauffassung aufs neue dem religiösen Bedürfnis entgegen. Denn nur eine unberechenbare, an Möglichkeiten unerschöpfliche Wirklichkeit kann die Offenbarung einer Person an Personen sein. Persönliches Leben ist ja seinem Wesen nach unberechenbar, unerschöpflich, unmechanisch, unformulierbar. Das Wunder, d. h. das Aufbrechen unbekannter Kraftquellen zum Zweck göttlicher Selbstoffenbarung, erscheint unter diesen Voraussetzungen als das eigentliche Wesen der Natur, als die Grundform alles Geschehens. Der Wunderborn des unerschöpflichen Energievorrates rauscht ununterbrochen.

Mit der Ausschaltung der atomistischen Denkweise verlieren darum auch die beiden religionsgefährlichsten Ergebnisse der neueren Naturwissenschaft etwas von ihrer antireligiösen Spitze, nämlich einmal die Tatsache der physiologischen Bedingtheit des Seelenlebens bis in seine Tiefen hinein und dann die Hypothese von der tierischen Abstammung des Menschen, die ja nach dem jetzigen Stand der Forschung als eine völlig unbeweisbare Vermutung gelten muß, mit der wir aber doch als mit einer Möglichkeit rechnen müssen. Die physiologische Bedingtheit des geistigen Lebens bekommt einen anderen Charakter, wenn unser Bewußtsein damit

nicht von den Bewegungen eines geistlosen Mechanismus abhängig gemacht ist, sondern von Elementen, die im letzten Grunde von derselben Art sind, wie unser geistiges Leben selbst. Diese Abhängigkeiten gehören dann in dieselbe Kategorie, wie die geistigen Einflüsse und Abhängigkeiten tausendfacher Komplikation, aus denen unser Wollen und Denken bewußt und mehr noch unbewußt hervorwächst. Man denke an den unbewußten Zusammenhang unserer Urteile und Willensentscheidungen mit dem Milieu, dem Zeitgeist, der Denkweise unserer Vorfahren. Ähnlich ist es mit der Hypothese der Deszendenz. Die Entwicklung der höchsten Geschöpfe aus den niedrigsten kollidiert allerdings mit der christlichen Wertung der menschlichen Persönlichkeit, solange man sich, wie H. Spencer [1]), diese Entwicklung als einen Prozeß denkt, der sich, wenn man ihn genau durchschaute, auf berechenbare Integrationen und Disintegrationen der die Zellen aufbauenden Eiweißstoffe zurückführen ließe, aus denen unter dem mechanischen Einfluß der Umgebung immer kompliziertere Zellengruppen hervorgehen. Eine solche Entstehung der menschlichen Persönlichkeit läßt diese allerdings ans etwas Dinglichem hervorgehen, was tief unter ihr liegt. Erst mit dem Zusammenbruch der mechanisch-atomistischen Grundlage verliert die Entwicklungslehre den Charakter einer Erniedrigung für den Menschen. Denn dann sind es lebendige, dem menschlichen Geist wesensverwandte Wirklichkeitselemente, die den ganzen Kosmos erfüllen und aus denen die menschliche Persönlichkeit hervorgeht wie ein Strom, der aus vielen Quellen und Gebirgsbächen zusammenfließt.

3) Wie sich so mit der Erlösung vom Atomismus unsere Anschauung vom Wesen der Wirklichkeit und von ihrer Entwicklung vertieft und verinnerlicht und so der Religion wieder näher kommt, so mildert sich endlich auch in einem dritten Punkt die alte Kollision zwischen Religion und Naturwissenschaft. Das ist die Frage nach dem Weltziel oder Weltende. Helmholtz und Dubois Reymond entwerfen übereinstimmend etwa folgendes Bild von der Weltzukunft: Bei dem fortgesetzten Umsatz der verschiedenen Energie-

---

1) Vgl. H. Spencer, Principles of biology, 1876.

arten ineinander wird die mechanische Bewegungsenergie sich immer mehr in Wärme verwandeln, weil bei jeder mechanischen Arbeit Wärme erzeugt wird. Die so entstandene Wärme kompensiert sich aber innerhalb des unendlichen Weltraumes immer mehr, so daß eine zunehmende Abkühlung stattfindet. Oder, wie Klausius es ausdrückt, die Entropie des Weltalls, d. h. die bereits in Wärme verwandelte Energie, die nicht mehr in Arbeit umsetzbar ist, war beim Weltanfang ein Minimum und strebt einem Maximum zu, das beim Weltende erreicht ist. Die Aussicht auf eine völlige Erstarrung aller lebendigen Bewegung im Weltall scheint von der mechanischen Naturauffassung aus unvermeidlich zu sein. H. Spencer (vgl. first principles) und E. Häckel suchen dieser Konsequenz allerdings auszuweichen. Sie halten den Kosmos für ein perpetuum mobile, bei dem das Ende einer Entwicklungsperiode immer den Anfang einer neuen auslöst. Allein bei beiden Forschern fehlt der Nachweis, wie nach erfolgter Wärmekompensation die Auslösung neuer mechanischer Bewegung denkbar ist. Erst wenn mit der Auflösung des Atomismus die kosmische Energie nicht mehr an stoffliche Elemente als an ihre Träger gebunden ist, fällt ihre räumliche und zeitliche Begrenzung dahin und sie muß als unerschöpflich angenommen werden. Ein Verbrauch des Kraftvorrats ist dann unmöglich, und es steht nichts im Wege, sich aus der Fülle dieser in einem persönlichen Willen zusammengefaßten Energie eine neue Weltgestalt hervorgehend zu denken, die harmonischer ist als die seitherige.

Dieser Ausblick auf eine neue Behandlung der zwischen Theologie und Naturwissenschaft schwebenden Grenzfragen mag genügen, um einen Begriff von der gewaltigen Aufgabe zu geben, vor die sich die christliche Theologie angesichts der jetzigen Umwälzung des naturwissenschaftlichen Denkens gestellt sieht.

Die weltgeschichtlichen Proben für den Wert einer geschichtlichen Religion sind ja die Epochen der Kulturgeschichte, in denen ein altes Naturbild zerbricht und ein neues an seine Stelle gesetzt wird. Wenn das Naturbild zerstört wird, mit dem eine geschichtliche Religion bei ihrer Gründungszeit oder in der Zeit ihrer dogmatischen Ausgestaltung verflochten war, so wird die Religion

gewogen, ob sie Ewigkeitsgehalt besitzt oder nur eine vorübergehende geschichtliche Erscheinung ist. Der Islam und das orthodoxe Judentum vermochten den Zusammenbruch des ptolemäischen Weltbildes nicht zu ertragen. Sie mußten sich beim Aufkommen der neueren Naturwissenschaft hermetisch dem Fortschritt der Forschung gegenüber abschließen; sie schieden damit aus dem Hauptstrom der Entwicklung aus und blieben fortan stehende Wasser. Das Christentum hat nicht nur weitergelebt, als die Umwälzung kam, die Galilei und Newton brachten, es hat sich nicht nur gegen diese Neuerungen verteidigt oder sie als Fremdkörper in sich aufgenommen, sondern es hat sie sich innerlich assimiliert, sie zu einem Stück seiner selbst gemacht, Kraft, Bereicherung, Vertiefung für sich selbst daraus gezogen. Wir stehen jetzt aufs neue an einem Wendepunkt des Denkens, in einer Epoche der Umwälzung der Naturanschauung. Aufs neue steht unser Glaube vor einer Krisis, in der sein Ewigkeitswert gewogen wird. Es handelt sich darum, ob er innerlich so lebendig ist, daß er sich nicht nur apologetisch dem Neuen gegenüber zu verteidigen imstande ist, sondern daß er sich das Neue innerlich anzueignen und neue Kraft für sein eigenes weltumgestaltendes Leben daraus zu ziehen vermag.

6.

Kann die Staatskirche irgendwie Gegenstand des Glaubens sein?

Von

Pfarrer G. Feldweg in Jesingen bei Kirchheim u. Teck.

Ehe ein Leser dieser Frage sie von vornherein verneint, wird er gebeten, auf die in ihrer vorliegenden Fassung gegebene

Beschränkung zu achten. Mit „irgendwie" ist ja zum voraus die Verneinung der Frage in vielfacher Hinsicht angedeutet. Zu den Artikeln stantis et cadentis ecclesiae gehört der Glaube gewiß nicht, daß die beste Form der Kirche diejenige der Staatskirche sei. Es soll also niemand fürchten, es wolle mit vorliegender Untersuchung der Versuch gemacht werden, ihm als protestantischem Christen ein römisches Joch aufzulegen, als gehörte die Kirchenverfassung zu den unentbehrlichen Stücken der fides salvifica.

Soviel zum voraus zugegeben, wird aber die Behauptung auf ziemlich allgemeine Zustimmung rechnen dürfen, daß die aufgeworfene Frage aktuell genug ist. Vielleicht ist sie württembergischen Lesern kürzlich unwillkürlich nahe getreten durch eine bekannte Erklärung am Schluß der Landessynode von 1907. Diese Erklärung betraf die Ablehnung einer rechtlichen Verbindlichkeit des neuen Kirchenbuchs und enthielt laut Staatsanzeiger vom 11. November 1907 Nr. 263 den Satz „Die Schwierigkeiten gelten nur dem äußeren Kirchenwesen, dem wir zwar in voller Dankbarkeit unsere Kraft zur Verfügung stellen, das aber doch nicht die Kirche ist, die wir glauben." Um das Verhältnis des äußeren Kirchenwesens zu der Kirche, die wir glauben, handelt es sich in der hier aufgeworfenen Frage.

Ein ähnliches Thema hat Herr D. Karl Eger, Professor am Predigerseminar zu Friedberg, auf der theologischen Konferenz zu Gießen behandelt und herausgegeben mit dem Titel: Das Wesen der deutsch-evangelischen Volkskirche der Gegenwart, Verlag von A. Töpelmann, Gießen 1906, 63 S. Die vorliegende Untersuchung bewegt sich im Unterschied von dieser interessanten und lesenswerten Monographie überwiegend in jener Richtung, welche der Herr Verfasser mit den Worten als nicht die seinige bezeichnet hat: „Ich habe den Ausdruck ‚Landeskirchen' absichtlich vermieden, um anzudeuten, daß ich nicht so sehr die rechtliche Form unseres gegenwärtigen deutsch-evangelischen Kirchentums zum Gegenstand unseres Nachdenkens machen möchte usw." Mit der Ablehnung des Eingehens auf die rechtliche Seite der Volkskirche hängt wohl zusammen die wie mir scheint unzureichende Begründung, mit welcher Eger eine rechtliche Verpflich-

tung der Pfarrer auf das Bekenntnis abweist. Aber nicht bloß um dieses speziellen, allerdings sehr wichtigen Punktes willen soll diese Untersuchung die Volkskirche namentlich von der rechtlichen Seite ins Auge fassen. Übrigens hat meine Arbeit mit derjenigen von Herrn Professor D. Eger nicht nur einen negativen Berührungspunkt. Derselbe hebt die religiöse Grundlage der Volkskirche sehr entschieden hervor: „Im Herzen tief empfundene evangelische Glaubensgemeinschaft ist stärker und wichtiger als die Unterschiede in den Formulierungen der Glaubensüberzeugung der einzelnen“ (S. 17). . . . Dieser Satz zusammen mit dem weiteren „wir dürfen ruhig die Behauptung wagen, daß der Satz von der evangelischen Einheit in der individuellen Mannigfaltigkeit die einzige Formel ist, auf der ein evangelisches Volkskirchentum im heutigen Deutschland aufgebaut werden kann“ (ebenda), charakterisiert Egers Standpunkt, wenn man hinzunimmt, daß sich ihm das kennzeichnende Merkmal der deutsch-evangelischen Volkskirche daraus ergibt, „daß diese Volkskirche auf den innigsten Zusammenhang mit dem gesamten geistigen und sittlichen Leben des deutschen Volks evangelischen Teils und auf die stetige, geordnete Beeinflußung dieses Volkslebens mit Kräften des Evangeliums abgezweckt ist“ (S. 5). Eger glaubt somit, daß die einigende Macht des Evangeliums sich stärker erweisen wird als die trennenden Unterschiede der theologischen Lehrauffassung und weiter glaubt er an die Kulturaufgabe der evangelischen Kirche. Jenes ist ihm die religiöse Grundlage der Volkskirche. Was mich mit dieser Auffassung verbindet, wird sich im folgenden ergeben, und ebenso, worin sie mir ungenügend erscheint.

Die gestellte Frage betrifft das Verhältnis *zwischen dem Wesen und der empirischen Wirklichkeit der Kirche*. Das Bewußtsein einer Differenz zwischen dieser und jenem pflegt zu entstehen über einem offenbaren Widerspruch zwischen der sein sollenden Heiligkeit und der wirklichen Unheiligkeit der einzelnen Glieder der Kirche. Unter den Ursachen dieses Widerspruchs wird auch die heutige inadäquate Kirchenform, eben die der Staatskirche aufgeführt. Indes nicht von diesem so häufigen Vorwurf aus soll in die Kontroverse eingetreten werden.

Von einem ganz unparteiischen Standpunkt aus soll das Verhältnis der Staatskirche zur Kirche als Gegenstand des Glaubens ins Auge gefaßt werden. Erinnert man sich daran, daß die Kirche jedenfalls eine Form menschlicher Gemeinschaft ist, so fragt es sich: in welchem Verhältnis steht diejenige Form dieser Gemeinschaft, die man Staatskirche nennt, zu dem Wesen dieser Gemeinschaft überhaupt? Es ist namentlich wichtig, ob und welchen Einfluß das Wesen dieser Gemeinschaft auf die Formbildung gehabt hat und fortwährend hat. Ein positives Resultat einer diesbezüglichen Untersuchung läßt die Tatsache erwarten, daß der Geist es ist, der die Form bildet, Luk. 5, 38.

Eine formalrechtliche Untersuchung des Verhältnisses der Idee und des Wesens der Kirche empfiehlt sich außerdem vielleicht noch von einem anderen Gesichtspunkt aus. Wenn man von Kirche redet, so steht sofort der konfessionelle Unterschied vor unserem Geiste. Und mit dem Namen „Staatskirche" wird die wichtigste protestantische Kirchenbildung wenigstens innerhalb Deutschlands bezeichnet, besonders wenn man das Epitheton „Volkskirche" hinzudenkt. Wogegen Staatskirche im katholischen Sinn etwas ganz anderes wäre und auf eine mehr oder weniger ausschließliche Herrschaft der römischen Kirche innerhalb des betreffenden Territoriums hinauskäme.

Die Geschichte hat gelehrt und lehrt bis heute, daß mit der Staatskirche im protestantischen Sinn Geistes- und Glaubensfreiheit recht wohl vereinbar ist, sobald man nur nicht unter letzterer schrankenlose Willkürherrschaft des Einzelstandpunkts versteht; ebenso aber lehrt das Gegenteil dieselbe Lehrmeisterin zur selben Zeit hinsichtlich der römischen und — nebenbei bemerkt — der griechischen Kirche (die schwachen Versuche einer Besserung der letzteren in dieser Richtung sind noch zu jung, um schon als Geschichte gelten zu können). Eine Untersuchung des Wesens der kirchlichen Gemeinschaft in ihrem Verhältnis zum Staat von protestantischem Standpunkt aus wird also auch geeignet sein, sich darüber klar zu werden, ob tatsächlich ein allgemein christliches wirklich echt kirchliches Interesse zu Grunde liegt, wenn die römische Kirche zum Staat und namentlich zum modernen Staat jene bekannte

auf Augustin zurückgehende prinzipiell geringschätzige Stellung einnimmt. Sollte sich herausstellen, daß dem Wesen des Staates an sich etwas Antichristliches, also tatsächlich Antikirchliches nicht inhäriert, so wäre ein solches Resultat von seiten der evangelischen Kirche überhaupt und im gegenwärtigen Zeitpunkt besonders deswegen zu begrüßen, weil es die Übernahme der Leitung der Volksschule durch den Staat als für die Kirche ungefährlich erscheinen ließe.

Ist endlich die Form der Staatskirche mit dem Wesen und Zweck der Kirche an sich wohl vereinbar, ja ist sie hiefür die geeignetste, so erwächst hieraus für Diener des Wortes innerhalb der so organisierten Kirche ein namhafter Zuwachs von Vertrauen in die eigenen Position. Aufgabe unserer sozial gerichteten Zeit scheint es zu sein, der evangelischen Wahrheit auch auf dem Gebiet des Verhältnisses von Kirche und Staat zum Sieg auf der ganzen Linie zu verhelfen. Ist die Stellung der römischen Kirche zum Staat im Prinzip falsch, dann darf der Macht der Wahrheit die praktische Überwindung dieser Stellung zugetraut werden. In diesem Sinne darf vielleicht auf die neueste Erklärung der obersten Schule des württembergischen Staates hingewiesen werden (Erklärung des akademischen Senates zum Fall Günter in Tübingen Nr. 281 der Deutschen Reichspost vom 29. November 1907). Mit dem Satz, „ein Hochschullehrer hat keine andere Verpflichtung als die, nach bestem Wissen das von ihm für wahr Erkannte zu lehren“, kann die evangelische Kirche sehr wohl zusammen bestehen, denn sie hat ein gutes Gewissen zu der von ihr vertretenen Wahrheit und die von ihren Dienern verlangte Anerkennung der Lehrzucht ist mit persönlicher Gewissensfreiheit nicht unvereinbar. Erkennt aber die Kirche jenes staatliche Lehrgrundgesetz an, wie es der Tübinger Senat soeben einfach und klar präzisiert hat, so ist schon in einem der wichtigsten Punkte im Verhältnis von Kirche und Staat die nötige Harmonie hergestellt.

Zu einer Untersuchung des Verhältnisses der empirischen Rechtsform der Kirche als Staatskirche hat mir aber auch Mut gemacht das Werk meines württembergischen Landsmannes, des Professor Rieker über die rechtliche Stellung der evan-

gelischen Kirche Deutschlands. Gewiß ist es noch anderen Lesern desselben ähnlich wie mir ergangen, daß der hier geführte Nachweis der Sachgemäßheit protestantisch-lutherischer Entwicklung des Kirchenrechtes auf sie wahrhaft befreiend gewirkt hat. Auch der Verfasser der oben angeführten Schrift über die deutsch-evangelische Volkskirche schreibt gleich eingangs Rieker in erster Linie eine Vertiefung des kirchenrechtlichen Verständnisses zu.

2. Die folgende Untersuchung hat ihren Ausgang zu nehmen von der Bestimmung des Wesens der Kirche. Denn die Fassung des Problems enthält unausgesprochen die Behauptung, daß die Kirche als solche Gegenstand des Glaubens ist. Damit ist ein Wesensmerkmal derselben bezeichnet.

Die Kirche war fürs erste Gegenstand des Glaubens für ihren Herrn und ihr jetziges Haupt selbst, noch ehe sie war. Math. 16, 18 gibt uns zu dieser grundlegenden Behauptung das Recht. Dort ist uns erzählt, wie der Apostel Simon den Herrn Jesus als Gottes Sohn bekennt. Sofort sagt ihm der Herr: *σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.* Aus diesen Worten in Verbindung mit Apg. 2 geht hervor, daß der Herr das Entstehen seiner Gemeinde als einer ihn den erhöhten Gottessohn bekennenden Gemeinde selbst zu einer Zeit geglaubt oder im Glauben zuversichtlich gehofft hat, da von dieser Gemeinde noch nichts da war als der Mann, durch dessen Glaubenszeugnis von diesem Jesus dieselbe entstehen sollte.

So ist die Kirche als Gemeinde der an den Sohn Gottes Glaubenden fürs erste deswegen Gegenstand des Glaubens, weil ihr Haupt an ihr Werden glaubte; sie kann in dieser Hinsicht Produkt seines Glaubens heißen. Des weiteren ist sie das Produkt des Glaubens fortwährend. Den Glauben des Petrus ins Bekenntnis an Pfingsten gefaßt sieht in der Math. 16 gezeichneten Lage der Herr voraus als lebenskräftigen Keim für ihr Entstehen.

Nichts hindert, daß der gläubige, hoffende Vorausblick des Herrn die Geistesausgießung in sich befaßte. Der Pfingsttag hat diesen Vorausblick des Glaubens Jesu bestätigt. Kraft des damals ausgegossenen Heiligen Geistes hat der den gekreuzigten, auf-

erstandenen und erhöhten Jesus bekennende Glaube des Petrus jene Glauben zeugende Wirkung gehabt, deren Resultat jene Dreitausend der Pfingstgemeinde, die erste Gemeinde des erhöhten Herrn gewesen. Damals trat die Kirche in die sichtbare Erscheinung und war im nämlichen Augenblick Produkt des Glaubens durch und durch. Wäre es an jenem Geburtstag der Kirche jemanden eingefallen von einer „unsichtbaren Kirche“ zu reden? Nur ihr Verhältnis zu ihrem Haupte war ein unsichtbares, vor allem sofern dieses selbst unsichtbar war, und in dieser Beziehung hat sich seit Pfingsten nichts geändert und wird sich auch nichts ändern im Wesen der Kirche, bis ihr Haupt wieder sichtbar wird. Damit wird das Ende der Kirche da sein, weil dann überhaupt aus Glauben Schauen wird.

Wenn so die Kirche in ihrem Entstehen eine sichtbar in die Erscheinung tretende Gemeinschaft derer war, die den unsichtbaren Jesus als ihren Herrn bekannten, so muß auf letzteren Punkt der Nachdruck gelegt worden sein, als man aus der una sancta ecclesia selbst ein Objekt des Bekenntnisses machte, ein Symbol. Zur Aufnahme des 9. Artikels in das Glaubensbekenntnis des Taufbewerbers wirkte wesentlich das Glaubensinteresse mit. Zunächst war es die Einheit der Kirche, die der Täufling bekannte, diese aber verstand man ursprünglich so, daß die Gemeinde ihre Einheit dadurch empfängt, daß Christus in ihr wohnte. So schildert schon der Pastor Hermae die Einheit der Kirche als innere, geistige, er deutet auf den heiligen Geist als das Band der Einheit unter den Gläubigen. Bekanntlich betonen die Briefe des Ignatius stark die äußere Vermittlung der Einheit im bischöflichen Amt, aber auch hier wird noch auf die Einheit durch innere geistige Verbindung mit dem Haupt Christus gedrungen; „wie dieser eins ist mit Gott, so die Gemeinde mit Christus, der in ihr als einem Tempel wohnen soll.“

Diese wenigen Erinnerungen an die biblische und patristische Seite des Kirchenbegriffs werden hinreichen für den vorliegenden Zweck. Wir fanden: Die Kirche ist in formaler wie in materialer Richtung Gegenstand des Glaubens, formal insofern als sie fortwährend wird, entsteht, sich erhält durch das Glaubenszeugnis,

material insofern als diese „Kirche" genannte Gemeinschaft nicht in erster Linie durch die äußere Organisation zustande kommt, sondern durch die übernatürliche Verbindung ihrer Glieder mit dem erhöhten Herrn Christus. Diese Verbindung geschieht durch den Glauben. Weiter war der Befund der: Diejenigen, die das Glaubenszeugnis von dem Erhöhten annahmen, äußerliche Personen, treten äußerlich zusammen; für ihr äußerliches Zusammentreten war auch bereits von dem Stifter der Gemeinde in der Taufe ein äußeres Band des Zusammenhaltes gestiftet, das mit dem Tag der schöpferischen Erzeugungskraft des bekennenden Glaubens in seine volle Wirksamkeit trat. So war eine äußere Gemeinde entstanden und das Bedürfnis der Ernährung ihres Glaubens durch fortgesetzte Anteilnahme am Zeugnis und an dem sakramentalen Band der gestifteten Gemeinde, dem Brotbrechen = heiligem Abendmahl, sowie am gemeinschaftlichen Gebet machte fortgesetzten äußeren Zusammentritt dieser Glaubensgemeinschaft notwendig und unentbehrlich.

So trat die Kirche je länger je mehr in die äußere Erscheinung. Das innere Wesen der Kirche als Gemeinschaft des Glaubens an den erhöhten Christus und die äußere Erscheinung dieser Gemeinschaft zunächst zum Zweck des gemeinsamen Gottesdienstes, diese innere und äußere Seite der Kirchen lassen sich sachlich nicht voneinander trennen. *Die Kirche besteht nie anders als mit beiden Seiten zusammen.* Ein Unterschied in der Wahrnehmbarkeit beider Seiten fand freilich von Anfang an statt. Man konnte von Anfang an den Glauben an den erhöhten Christus für die eigne Person ablehnen, damit leugnete man das objektive Vorhandensein der Geistesgemeinschaft zwischen den Gliedern dieser religiösen Gemeinschaft und Christus, aber man mußte doch das äußere Dasein dieser Gemeinschaft zugeben.

Selbstverständlich entschied aber niemals und zu keiner Zeit der Geschichte dieser Gemeinschaft diese Leugnung ihres inneren, nur für den Glauben wahrnehmbaren Wesens über die Realität dieses Wesens selbst; wer es für Schwärmerei erklärte, urteilte wie der Blinde von der Farbe.

Ich habe hier keinen Anlaß, weiter darauf einzugehen, wie die Kirche vermöge ihrer empirischen äußeren Erscheinung die äußere Kirchengeschichte erleben mußte. Es genügt die Tatsache selbst hervorzuheben, sie mußte insbesondere auch eine äußere Verfassungsgeschichte haben, und es wird sich im folgenden zeigen, wie es innerhalb derselben zur Staatskirche kam. Dieselbe Kirche aber, die ihre äußere Geschichte hatte, hat auch stets eine innere gehabt, ist stets eine Glaubensgemeinschaft gewesen, wenn gleich je und je unter Kämpfen schwerster Art besonders dadurch, daß die äußere Leitung das innere Leben am schärfsten bekämpfte. Als Glaubensgemeinschaft hat die Kirche ihren Glaubenszusammenhang mit ihren früheren Generationen durch den im Prinzip, in thesi stets festgehaltenen Besitz der apostolischen Lehre und Sakramente gewahrt, sie hat auf den Höhepunkten ihrer Entwicklung diesem inneren Besitz im Bekenntnis öffentlichen Ausdruck gegeben.

Das letzte Mal ist dies geschehen in der heftigsten Entzweiung, in einer Epoche der äußern Kirchengeschichte, welche das innere Wesen der Kirche als Glaubensgemeinschaft aufzulösen schien. Indem damals die evangelische Kirche durch ihr zu Augsburg abgelegtes Bekenntnis sich äußerlich kenntlich machte ist sie recht eigentlich als Kirche entstanden; sie hat aber dabei den doppelten Zweck gehabt, einmal sich der damaligen Staatsgewalt gegenüber in das richtige Licht zu setzen, und sodann ihre Kontinuität mit der apostolischen Kirche nachzuweisen, letzteres vorzüglich mit Hilfe des Maßstabes der Heiligen Schrift. Man beachte nun: Die damalige Legitimation der evangelischen Kirche vor der Staatsgewalt als einer Kirche, die mit der apostolischen Kirche tatsächliche Glaubensgemeinschaft hat, hatte doch nur unter der Voraussetzung christlichen Urteils auf seiten dieser Staatsgewalt einen Sinn. Insofern kann man sagen: Die neu entstehende evangelische Kirche hat schon in ihrer Geburtsstunde an den christlichen Staat appelliert. War auch dieser Appell zunächst vergeblich, so drang er doch schließlich durch in der im Westphälischen Frieden staatlich festgelegten Gleichberechtigung der evangelischen mit der katholischen Konfession.

Die vorhandene **äußere Kirchenspaltung** ist nun aber dem Wesen der Kirche als Gemeinschaft eines und desselben Glaubens unleugbar zuwider. Mannigfaltigkeit der Glaubensauffassung ist erträglich, ja dieselbe bedeutet von Anfang an Reichtum des Glaubensbesitzes, man denke an die vierfache Überlieferung über den Herrn selbst und an die so verschiedenen Individualitäten eines Petrus, Paulus und Jakobus. Letztere beiden bedeuten in der Auffassung des Christentums jenen so oft zu beobachtenden Gegensatz im Leben, den nur die Liebe überbrückt, der aber eben vorhanden ist, gegeben mit der Schranke ebenso wie der Originalität jeder menschlichen Einzelpersönlichkeit. In diesem Sinne psychologisch urteilend, vermag unsere Zeit heute auch den reformatorischen Individualitäten Luthers, Zwinglis, Calvins gerecht zu werden, nicht minder den verschiedenen auf diese Männer zurückgehenden Kirchengestaltungen. Und wenn wir vollends daran denken, daß wir wenigstens im Prinzip auf evangelischer Seite nie aufgehört haben, an das Vorhandensein einer an Christus glaubenden und damit evangelisch glaubenden Gemeinde innerhalb der äußeren katholischen Organisation zu glauben, so sehen wir allerdings: eine Mehrheit äußerer Gestaltungen der Kirche und eine Einheit inneren Glaubens schließt einander nicht aus. Insofern scheint die äußere Form der Staatskirche mit dem Wesen der Kirche als einer Glaubensgemeinschaft nichts zu tun zu haben, die geglaubte Kirche ist ja vorhanden innerhalb einer großen Vielheit äußerer Kirchenformen. Und nur deshalb ist die äußere Kirchenspaltung der Kirche als Gemeinschaft desselben Christenglaubens so sehr zuwider, weil namentlich eine dieser äußeren Kirchen grundsatzmäßig die Gemeinschaft des Christenglaubens mit den anderen Kirchen leugnet, indem sie ihre Verfassung zum eigentlichen Schibboleth macht. Würde die episkopal verfaßte römische Kirche den anderen Kirchen ihren Anteil an der geglaubten una sancta zugestehen, so wäre die Sachlage ihr gegenüber eine total verschiedene, die Fiktion ihres Anspruches, allein selig zu machen, wäre überwunden und man könnte auf Beseitigung weiterer, prinzipiell trennender Punkte hoffen. So scheint also in der Tat die äußere Kirchenform am Wesen der Kirche als einer Glaubens- und Be-

kenntnisgemeinschaft insofern nicht zu partizipieren, als die letztere einigermaßen da ist und noch mehr da sein könnte, während die äußere Kirchenform große Mannigfaltigkeit zeigt.

Damit ist nun aber doch noch nicht erwiesen, daß unter den verschiedenen Kirchenformen nicht doch die eine besser ist als die andere, und ich glaube wenigstens den Nachweis führen zu können, daß dem Wesen der Kirche als der so und so bestimmten Glaubensgemeinschaft mit der Form der Volkskirche als Staatskirche am besten gedient ist.

3. Letzteren Satz geben viele nicht zu. Man rechnet heute tatsächlich mit dem Ende der Volkskirche. Im Jahre 1906 hat sich das Münchener Oberkonsistorium vernehmen lassen wie folgt: „Gott allein ist bekannt, wie lange der Bestand der Landeskirchen fortdauern soll." (Ev. Kirchenblatt für Württemberg 1906, Nr. 33, S. 259.) Die hervorragende Stelle, von welcher dieses Wort ausgegangen ist, macht dasselbe doppelt bemerkenswert. Gewissermaßen von entgegengesetzter Seite stammen jene Äußerungen aus Gemeinschaftskreisen, die bekunden, daß man zur Dauerhaftigkeit der staatlich organisierten Volkskirchen öfters wenig Vertrauen hat. Wenn ich nicht irre, so hängt dieses Urteil zusammen mit der Tatsache, daß nur zu leicht dem Glied der Gemeinschaften diese zum Surrogat für die Kirche selbst werden. Gewissermaßen in der Mitte zwischen einer kirchlichen Oberbehörde und den nicht offiziellen christlichen Verbänden stellt sich die Stimme eines einzelnen Pfarrers. Kalb-Stuttgart sagt in seinem Buch „Kirchen und Sekten der Gegenwart", S. 190f.: „Das Predigtamt allein ist von Christus eingesetzt, nicht das Pfarramt. Die äußere rechtliche Gestaltung des Pfarramtes ist von den jeweiligen geschichtlichen Verhältnissen abhängig und darum wandelbar." Diese Behauptung läßt die Annahme zu, die äußerlich rechtliche Gestaltung des Pfarramtes könnte unbeschadet dessen Aufgabe und Zweck eine gänzlich andere werden, als sie es heute ist, etwa so, daß die Kirche und das ihr dienende Predigtamt mit dem zum Privatrecht gehörigen Vereinsrecht sich begnügen müßte. Ist denn aber, so darf man fragen, am Pfarramt die äußere rechtliche Erscheinung das konstitutive Element, so daß gesagt werden dürfte, Christus

habe dasselbe nicht eingesetzt, weil er über dieses rechtliche Element nichts bestimmt hat? Die äußere rechtliche Form des Pfarramtes ist verschieden, wandelbar, aber sein Wesen besteht in etwas anderem, nämlich eben im Predigtamt, das wird man nicht wohl anfechten können, und deswegen halte ich es für irreführend, ihm die Einsetzung von Christus abzusprechen. Dies nur nebenbei. Für mich ist die angeführte Äußerung von Herrn Pfarrer Kalb hier eben darum wichtig, weil sie das Aufhören der jetzigen rechtlichen Organisation dieses Amtes ins Auge faßt, also wenigstens betreffend evangelisch deutscher Verhältnisse das Aufhören der Staatskirche. Was hat man denn hauptsächlich gegen diese Kirchenform einzuwenden? Strengere Handhabung des Bekenntnisses wäre möglich von der Auswahl der theologischen Hochschullehrer an, sagt man, wenn die Kirche von staatlicher Bevormundung frei wäre. Dann müßte die Kirche einen eigenen Rechtsorganismus bilden, einen Staat im Staate, wir kämen also auf die gerade in der Reformationszeit wenigstens für die evangelische Kirche überwundene Rechtsbildung zurück. Es liegt in der Natur der Sache, daß einem Hochschulprofessor eine andere Stellung zum Bekenntnis der Kirche gestattet sein muß als einem Pfarrer. Die evangelische Kirche muß soviel Glauben an die von ihr bekannte Gemeinschaft mit ihrem erhöhten Haupte haben, daß dieses in Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater ihr immer wieder die rechten Zeugen gibt. Übrigens gibt es auch für theologische Hochschulprofessoren eine selbstverständliche Verpflichtung in ihrer Gliedschaft an der evangelischen Kirche. So lange sie selbst diese aufrecht erhalten, hat man kein Recht, sie aus der Kirche hinauszuweisen. Es sei hier erinnert an ein Erlebnis meiner württembergischen Landeskirche. Der Stifter der sog. Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts, Ferdinand Christian Baur, setzte seine Tätigkeit als Frühprediger ruhig fort, zu einer Zeit, da sein Schüler David Strauß bestimmt das Gegenteil erwartete. Er täuschte sich eben über die erwartete Wirkung seines „Lebens Jesu" hinsichtlich seines Lehrers [1]). Für die württembergische Kirche ist

1) Nach: Wilhelm Lang, Von und aus Schwaben, 2 Bde., Stuttgart, Kohlhammer 1885—88.

es aber kein Schaden gewesen, daß Baur ihr Glied blieb. Sie hat dadurch desto mehr Anlaß gehabt, seine unhaltbaren Positionen innerlich zu überwinden. Allerdings die rechtlich bindende Verpflichtung der Pfarrer auf das Bekenntnis der Kirche ist meines Erachtens unentbehrlich. Der Einwendung von Herrn Professor Eger, daß ihm ein rechtliches „Lehrzucht"-Verfahren „wegen Verletzung des Ordinationsgelübdes" bei der allein in Betracht kommenden gewissensmäßigen Bindung an das religiöse Zeugnis in Schrift und Bekenntnis ein Widerspruch in sich selbst scheine (S. 22 a. a. O.), möchte ich bloß die allgemeine Tatsache entgegenhalten, daß im übrigen Leben sehr oft gewissensmäßige und rechtliche Bindung verbunden ist, z. B. in jeder staatlichen amtlichen Verpflichtung. Die äußere rechtliche Verpflichtung ist ein Schutz und eine Hilfe für die innere gewissensmäßige, sie ist eine soziale ethische Pflicht und mit der persönlichen Gewissenspflicht sehr wohl vereinbar.

Das Bekenntnis der Kirche ist die Äußerung ihres inneren Lebens in der Gestalt, wie es äußerlich überhaupt faßbar ist und eben mit dieser Äußerung hat die Kirche äußere Gestalt, diese äußere Gestalt aber fällt sofort unter die Kognition des Staates als derjenigen Behörde, welche gegenüber allen Äußerungen sowohl des individuellen wie des korporativen Lebens die prinzipielle Rechtsfrage zu erheben hat. Es ist also meines Erachtens im Prinzip falsch, zu behaupten, den Staat gehen Bekenntnisfragen von vornherein nichts an.

Ich komme an eine weitere Einwendung gegen die Staatskirche, nämlich qua Volkskirche. Es scheint ein Widerspruch gegen das Wesen der Kirche zu sein, daß man in sie ebenso hineingeboren wird, wie in den das Volk umspannenden Staatsverband. Da bleibe, sagt man, dem einzelnen die doch unerläßliche Frage völlig erspart, ob er ein Glied der Kirche sein wolle, der Faktor der Freiwilligkeit scheide auf dem Boden der Volkskirche fast gänzlich aus. In Wirklichkeit bedeutet aber doch dieses natürliche Moment im Wesen der Volkskirche keinen Zwang, kein innerliches Hindernis, zu freiwilliger Bejahung der kirchlichen Glaubensgrund-

lage, mindestens bedeutet es heutzutage keinen solchen Zwang mehr, daß durch die Stärke solchen Zwanges das Moment der inneren Freiheit auf die Dauer verkürzt bliebe. Was unfreiwillig, durch Volkssitte und Überlieferung Wirkendes hier vorhanden ist, darf doch namentlich dem unmündigen Teil des Volkes gegenüber als heilsame Macht betrachtet werden, ja gerade die fortwährenden Angriffe gegen die Volkskirche von seiten der Feinde der bestehenden Staatsordnung müssen uns den pädagogischen, volksethischen Wert dieser der Naturbasis entsprechenden Kirchenform deutlich und schätzbar machen. Aber man meint vielfach, die Sache verhalte sich umgekehrt. Die Volkskirche sei dem Volk um so verhaßter, je mehr es in ihr nur die schwarze Polizei der Staatsgewalt sehe. Die Ursache der heutigen Unpopularität der Kirche liege gerade in ihrer engen Verbindung mit dem Staate. Verhält sich die Sache aber nicht vielmehr so, daß hier beide, Kirche wie Staat, als Vertreter des Sittengesetzes, der unverbrüchlichen göttlichen Ordnung gleichermaßen unter dem Widerstreben der individuellen und heute sozial sich organisierenden Bosheit des menschlichen Herzens zu leiden haben, ebenso wie seinerzeit in den Tagen des Verfassens des 2. Psalms? Dieses Zitat soll natürlich nicht die Volkskirche mit der alttestamentlichen Theokratie rechtfertigen, denn sie ist tatsächlich nicht dasselbe wie jene, es soll nur die gemeinsame Wurzel der staatlichen wie der kirchlichen Ordnung in der göttlichen Autorität ins richtige Licht rücken und zur rechten Wertung dieser Wurzel auffordern. Der Atheismus der Führer jener heutigen staatswidrigen Organisation ist eben keine bloß zufällige Erscheinung, sondern gehört zu deren Wesen. Um so weniger empfiehlt es sich von vornherein, die Arbeit dieser Feinde zu besorgen und Staat und Kirche dadurch zu schwächen, daß man sie trennt.

4. Ich komme an die neutestamentliche Grundlage der hier vertretenen Doktrin. Hat die Volkskirche einen dem christlich religiösen Leben innerlich verwandten Gehalt, oder ist, wie oben angeführt, die Bestimmung von Herrn Professor Eger richtig, daß die Volkskirche auf Durchdringung des ganzen Volkslebens mit Kräften des Evangeliums abgezweckt ist, was nicht möglich wäre,

wenn diese Kräfte nicht eine solche soziale Seite hätten, so muß sich davon schon im Leben Christi und seiner Apostel eine Spur zeigen. Nur darf man von diesem neutestamentlich zu erbringenden Nachweis nicht mehr fordern als er leisten kann; man darf noch nicht das ganze christliche Leben in der kurzen Spanne Zeit, über welche das Neue Testament berichtet, sozusagen in jeder Richtung ausgewachsen vorfinden wollen. Eine derartige verfehlte Einstellung des Sehwinkels ist zwar sehr verzeihlich wegen des in der Ewigkeit befindlichen Ziels der kirchlichen Entwicklung überhaupt, aber doch irreführend. Weiterhin ist Tatsache, daß die apostolische Zeit absolut urbildlich bleibt, weil das höchste Modell aller menschlichen Persönlichkeit, Christus selbst, der menschgewordene Gottessohn, der an sich überzeitliche (Joh. 8, 58 πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί) in ihrer Mitte stand und wirkte. Nun ist aber die Hauptsache diese, daß mit Christus der Menschheit ein neues Lebensprinzip eingepflanzt wurde, und daß die Aufgabe dieses neuen Lebens nicht in Herstellung vollendeter Einzelpersönlichkeiten sich erschöpft, sondern in der Vollendung des Reiches Gottes, also in der Heiligung der Menschheit als ganzer. Die Formen aber, in denen dieses gesammte Menschheitsleben sich entwickelt, sind Staatsformen. Die Durchdringung derselben, der Staatsform, mit den Kräften des Christentums hat bekanntlich Deutschlands erfolgreichster Staatsmann zum sozialen Programm gemacht. Sein Wort „wir wollen praktisches Christentum treiben" entbehrte der Wahrheit, wenn in der Anschauung Christi die Entwicklung seiner Gemeinde zur Staatskirche keinen Raum hätte. Urkundlich liegt uns diese Anschauung Christi von der Entwicklung seiner Gemeinde vor in dem Gleichniskapitel Matth. 13. In vollständiger Weise bestimmt hier der Herr die Hauptgesichtspunkte, die für die Entwicklung der einzelnen christlichen Persönlichkeit wie für das Wachstum seiner Gemeinde innerhalb des zeitlichen Äon die beherrschenden sind. Ausdrücklich fasse ich nur die Aussagen ins Auge, die nicht über diesen Äon hinausweisen. Solche sind dort ebenfalls von dem Herrn ausgesprochen, sie bilden die notwendige Voraussetzung, kurz gesagt, alles in Bezug auf den Satan Gesagte, aber der Zweck dieser Untersuchung gestattet, von

ihrer näheren Betrachtung abzusehen, es genügt, sie hervorzuheben. Hier handelt es sich um die Entwicklung der Gemeinde des Herrn zur Volkskirche, und zu ihr scheint mir schon das Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld eine Beziehung zu haben. Wenn dem gemischten Haufen das Wort verkündet wird, dann ergibt sich ein Ausstreuen des Samens an den Weg, ein Fallen desselben auf felsigen und dornigen Boden als unvermeidlicher Nebenerfolg. Die Ursache ferner, warum der Völkerboden so ist, wie er ist, mit solchen Bosheitsmächten durchsetzt, lehrt uns das zweite Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen. Hier enthüllt uns der Herr die letzte Ursache des Bösen in der Welt und in der Kirche. Gottesreich und ein Reich Satans (vgl. Matth. 12, 26 ἡ βασιλεία τοῦ σατανᾶ) haben in diesem Äon einen Kampf miteinander auszufechten. Damit sind von vornherein für die kirchliche Entwicklung die allerschwierigsten und verhängnisvollsten Situationen ermöglicht. Die endgültige Lösung bleibt schon in diesem Gleichnis der menschlichen Tätigkeit entzogen, sie wird direkt göttlichem Eingreifen vorbehalten. Wie sehr uns dieses Gleichnis ein Licht gibt für alle Rätsel und alles Widergöttliche der Kirchengeschichte, dafür sei nur an die eine Tatsache der Ketzerverfolgungen durch die Inquisition erinnert, wie sie genau das ist, was der Herr seinen Knechten in diesem Gleichnis ausdrücklich verboten hat. Er hat's kommen sehen. Alle Einreden ferner gegen die Volkskirche, welche sich auf die Minderwertigkeit ihrer Glieder stützen, sind zum voraus entkräftet durch dieses Gleichnis, nach welchem der gemischte Zustand der irdischen Gemeinde bis zum Abschluß ihrer zeitlichen Entwicklung fortdauert. Nebenbei sei bemerkt, wenn der Herr das Ausjäten des Unkrauts verbietet, so verwehrt er nicht eine auf Rettung gefährdeter Glieder gerichtete Kirchenzucht, vielmehr fordert er eine solche an anderem Orte Matth. 18, 15 ff. Ferner die, mit Eger zu reden, im Zwecke der Volkskirche liegende „stetige geordnete Beeinflussung des Volkslebens mit Kräften des Evangeliums" a. a. O. S. 5 ist im Gleichnis vom Senfkorn berücksichtigt mit dem sozusagen indirekten Segen, der das zum großen, Völker umspannenden Organismus gewordene Gottesreich zu deren äußerem

Wohlergehen begleitet (die Vögel des Himmels unter den Zweigen des Baumes).

Die Kirche als eine zur Arbeit unter ganzen Völkern eingerichtete Heilsanstalt hat endlich meines Erachtens der Herr mit dem letzten der sieben Himmelreichsgleichnisse Matth. 13 im Auge gehabt. Wenn man dieses Gleichnis vom Netz wie das zweite bloß auf den gemischten Zustand der Gemeinde während ihrer irdischen Wartezeit deutet, so ließe sich zur Begründung des doppelten Ausdruckes die hervorragende Wichtigkeit dieser Wahrheit ja vielleicht plausibel machen, aber ich weise darauf hin, daß die geschlossene Siebenzahl dieses planvollen Lehrganges über das Reich Gottes von vornherein einen originalen Sinn auch dieses an bedeutsamer letzter Stelle stehenden Herrnwortes zu suchen auffordert.

Wenn wir von der Tatsache ausgehen, daß der Herr die Zwölfe, meistens vormals Fischer, berufen hat, Menschenfischer zu werden (Mark. 1, 17), lag da nicht den Jüngern am nächsten das Auswerfen des Netzes in diesem Gleichnis auf ihren neuen Beruf, ihre Lehrtätigkeit, zu beziehen? Ferner: Hat nicht der Herr selbst die Einrichtung einer planmäßigen Wortverkündigung zum wesentlichsten Stück seiner eigenen Lehrarbeit gemacht? Als er nach Abschluß seines Lebenswerkes den Zwölfen die Fortsetzung der Reichspredigt übertrug, da waren sie zu dieser dank der Arbeit ihres Herrn befähigt, das Netz war sozusagen fertig.

So sehen wir die Kirche als Heilsanstalt im Gleichnis vom Netz abgebildet.

Für die vorliegende Untersuchung kommt nun noch folgendes in wesentlichen Betracht. Die *σαγήνη* bezeichnete der Herr ausdrücklich als *ἐκ παντὸς γένους συναγαγούσῃ*. Trifft dieses Merkmal nicht genau zu auf den Organismus der Volkskirche mit seinem das ganze Volk unter normalen Verhältnissen erreichenden Lehramte und seiner Kindertaufe? Das allgemeine Priestertum wird durch diese Hervorhebung des organisierten Dienstes am Wort keineswegs ausgeschlossen, sondern insofern eingeschlossen, als jeder lebendige überzeugte Christ ein Teil am Netz ist. Denn alle lebendigen Glieder Christi, stehen sie nun im kirchlichen Lehramt oder nicht, haben seine Reichssache zu ihrem Lebenszweck gemacht. Und

was noch insonderheit die Kindertaufe betrifft: ihre Volkskirchen bildende Wirkung erhellt heute deutlich in der Heidenmission. Es lag in der Natur der Sache, daß Jesu Gemeinde sich nicht so rasch zur kindertaufenden Volkskirche entwickelte. Wer aber hierin eine vom Herrn nicht gewollte Entwicklung sieht, kommt der nicht in Widerspruch mit des Herrn Verheißung betreffs des in alle Wahrheit leitenden Heiligen Geistes? Es ist die Art der Weisheit Jesu, daß er keine statutarischen Vorschriften aufstellt, für deren Verständnis noch die Unterlage der sie fordernden Wirklichkeit fehlte. Aber das darf behauptet werden: Die Kindertaufe lag im Gesichtskreise Jesu, als der Herr befahl, die Völker zu taufen. Der Begriff „Völker" schloß für den Herrn sogut wie für uns den Familienzusammenhang mit ein. Weiteres über die Kindertaufe gehört nicht hierher, aber das Gesagte gehörte her, weil es sich darum handelte, die gesunden Wurzeln der Volkskirche aufzuzeigen. Den Charakter des unterschiedslosen Fischfanges hat gerade die Volkskirche namentlich vermöge der Kindertaufe. Ich habe den Nachweis versucht, hauptsächlich mit einer bestimmteren Erklärung des Gleichnisses vom Netz, als sie gewöhnlich gegeben wird, daß der Herr Jesus eine heilsanstaltliche Entwicklung seiner Gemeinde im Auge hatte mit dem Amt des Wortes und der Sakramente, besonders der Kindertaufe in der Weise, daß diese Heilsanstalt ganze Völker zu umspannen geeignet sein sollte. Zur Ergänzung dieses Nachweises wolle noch folgendes beachtet werden.

Der Herr Jesus nennt seine Jünger schon in der Bergpredigt das Salz der Erde und das Licht der Welt. Ist damit denselben etwa bloß in individuell-ethischem Sinn, als christlichen Einzelpersönlichkeiten und für solche, sittlicher und intellektueller Einfluß verheißen? Verhält es sich nicht vielmehr umgekehrt, daß die allgemeine, sozial-ethische Einwirkung seiner Gemeinde auf die Menschheit im ganzen für den Herrn in diesem Wort die Hauptsache ist? Ich glaube, im Licht der Geschichte ist es unmöglich, diese Frage zu vereinen. Gehen aber die mit „Salz der Erde" und „Licht der Welt" angedeuteten Richtungslinien hinein in die Breite und Länge der Völkergeschichte, so erlischt nicht bloß nicht die hiermit bezeichnete Aufgabe der Gemeinde, ehe die

Menschheitsgeschichte überhaupt ans Ziel gekommen ist, sondern die Entwicklung des Völkerlebens oder die Staatsgeschichte wird von den in der Gemeinde Jesu wohnenden, ihr allein zugänglichen ethischen und intellektuellen Kräften vor Untergang bewahrt und zu ihrem wahren Ziel geführt. Darüber siehe Näheres unter Ziffer 6.

Der weltgeschichtliche Blick Jesu in betreff der Entwicklung seiner Gemeinde erhellt endlich aus seiner Prophetie. Das im einzelnen aus Math. 24 und den sonstigen Berichten hier nachzuweisen, ist nicht angängig. Es genügt daran zu erinnern, wie aus dem, was der Herr über Kriege, Empörungen der Völker wider einander sagt, klar hervorgeht, daß der Herr für die Geschichte seiner Gemeinde auf Erden große, weltgeschichtliche Zeiträume ins Auge faßt. In Verbindung damit bekommt sein Wort von der Predigt des Evangeliums unter allen Völkern das nötige Ausmaß. Nur wenn man dieses weltgeschichtliche Ausmaß des Blickes Jesu übersieht, kann man aus gewissen eschatologischen Worten des Herrn zu der Anschauung kommen, derselbe habe seine sichtbare Wiederkunft in der Herrlichkeit noch zu Lebzeiten der apostolischen Generation erwartet. Ich glaube vielmehr, daß die gesamte neutestamentliche Eschatologie ins Auge gefaßt sich die Annahme am wahrscheinlichsten machen läßt, daß für den Herrn das Ende der Weltgeschichte und das Ende der irdischen Entwicklung seiner Gemeinde zusammenfällt. Dies hebe ich hier darum hervor, weil diese Annahme mit der Behauptung dieser Arbeit in einem inneren Zusammenhang steht. Ist das Geschick der Menschheit und das Geschick der Kirche, so innig miteinander verknüpft, daß ihr zeitlicher, irdischer Zielpunkt Kongruenz hat, so hat die Frage hervorragendes Interesse, wie werden die äußeren Existenzformen der Menschheit und der Gemeinde Jesu, ich könnte auch sagen der natürlichen und der pneumatischen Menschheit, also die Formen von Staat und Kirche, bis zum Ende sich verhalten? Die Vorfrage hierfür ist jedenfalls diese: wie haben sie sich bisher zueinander verhalten. Ehe ich darauf noch mit einigen Worten eingehe, möchte ich den versuchten neutestamentlichen Nachweis durch einen alttestamentlichen Rückblick ergänzen.

5. Die Geschichte des Alten Bundes möchte ich die Geschichte der Volkskirche auf ihrer Vorbereitungsstufe nennen, auf der einen Seite Geschichte einer wirklichen Gottesgemeinde, auf der andern Geschichte eines einzigen Volkes, welches die privilegierte Naturbasis für diese Gottesgemeinde abgibt. Daß die Geschichte dieser ersten wirklichen Gottesgemeinde in der äußeren Form einer Volksgeschichte verläuft, erscheint mir zum voraus für eine ähnliche Form auf neutestamentlicher Stufe ein günstiges Vorurteil zu erwecken. Ferner: erhellt nicht der innige innere Zusammenhang zwischen Reichsgottesgeschichte und Weltgeschichte schon auf alttestamentlicher Stufe daraus, daß man auch dort große Zeiträume ins Auge fassen muß, um wahrzunehmen, daß wirklich etwas erreicht wird? Man denke z. B. an die so rückläufig aussehende Epoche der Richterzeit. Sie erklärt sich uns aus der politischen Situation: Die äußere Umgebung des Gottesvolkes war eine total andere geworden: nach der Absonderung während der Wüstenwanderung nun die starke Einwirkung der Kanaaniter. Dennoch blieb diese Zeit nicht ergebnislos, die Gottesgemeinde, obwohl ofmals unterliegend, geht doch nicht unter, vielmehr erfaßt sie sich nach und nach in ihrem von den Völkern unterschiedenen Wesen hauptsächlich von Samuel an. Es folgt Davids Zeit voll lebendigen Glaubens, voll heiliger Freude an dem klar erkannten wahrhaftigen Gott der unter Israel offenbar ist. Es kommt zu einer Stufe der Vollendung unter Salomo: Das vom Herrn, von Jahwe selbst durch Mose gesetzte Ziel: 2 Mose 20, 24, ein Ort mit dem gestifteten Gedächtnis seines Namens ist erreicht, 1 Kön. 8, 29. Ich glaube, daß man nur unter diesem heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt der Bedeutung des Tempelbaues gerecht wird. Wir haben hier eine erste Stufe von Gnadengegenwart Gottes unter seinem Volke auf Erden. Scheinbar geht das mit dieser Stufe Erreichte im Verlauf der Geschichte dieses Volkes wieder verloren. Es verhält sich aber in Wirklichkeit anders. Es ist eine höhere Stufe, nämlich ein stärkeres Glaubensleben, das die exilierte Gemeinde darin darstellt, daß sie dem Buchstaben der Verheißung zuwider ohne den Naturboden Kanaans an Jahwe festhält. Der Fortschritt besteht weiter darin,

daß diese exilierte Gemeinde durch Jesaja 40—66 für ihre Gottesreichserkenntnis deutlicher als bisher den weltgeschichtlichen Horizont bekommt bis hinein in den Abschluß der irdischen Reichsgeschichte mit dem Blick in die Vollendung auf der neuen Erde.

Dazu nehmen wir an der aus dem Exil zurückgekehrten Gemeinde den Fortschritt auch äußerlich wahr daran, daß die Abgötterei im groben Stil für die jüdische Gemeinde endgültig überwunden ist. Es geht der Zeit zu, in welcher der Täufer dem Herrn Jesu ein bereitet Volk zurichten darf, eine kleine Schar, empfänglich für die Himmelreichspredigt. Diese Seite der Empfänglichkeit der alttestamentlichen Gemeinde dürfen wir über der gegenteiligen nicht übersehen.

Wird nicht dereinst der Abschluß der Kirchenzeit ein ähnlicher sein wie derjenige am Ende des Alten Bundes? Wird nicht eine Gemeinde auf Erden zubereitet sein zum Empfang ihres himmlischen Herrn? Damals zur Zeit der ersten Ankunft des Sohnes Gottes im Fleisch war jenes bereitete Volk der Kern der israelitischen Volkskirche (Volkskirche hauptsächlich wegen ihrer Naturbasis); diese Volkskirche war es gewesen, welche die Verfolgungszeit unter Antiochus Epiphanes überstanden hatte und welche unter römischem Szepter gesichert ihres Glaubens leben konnte, so daß der Herr die Vereinbarkeit kirchlicher und staatlicher Aufgaben nicht ohne Beziehung auf die gegenwärtige Lage in das Wort ausprägen konnte: ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ, Math. 22, 21. Wird nicht einst, zur neutestamentlichen Endzeit eine Kirche aus allen Völkern vorhanden sein, die den Ansturm des Antichristentums überstehen wird, wenn sich dasselbe nach allen geschehenen Vorbereitungen vielleicht noch in einer persönlichen Spitze vollendet?

Doch kehren wir von diesem Ausblick, zu welchem uns der Rückblick in die alttestamentliche Reichsentwicklung einlud, gemäß dem prophetischen Charakter des Alten Bundes überhaupt zurück in die Gegenwart und sofort wieder in die Vergangenheit, zu einem Einblick in die Geschichte der christlichen Kirche.

6. Hierbei gehen wir aus von einer Behauptung, die als ein Axiom des christlichen Glaubens gelten kann: Ist Christus der

Mittelpunkt der Menschheit, so wird die Geschichte seiner Gemeinde den Leitfaden bilden durch die allgemeine Menschheitsgeschichte[1]). In dieser erscheint uns als das wichtigste die Geschichte ihres Rechtes, die Entwicklung aus der Tyrannei oder Unordnung zum heutigen konstitutionellen Staat und zum völkerrechtlichen Verband dieser nach und nach die gesamte Menschheit umfassenden Staaten. Zu Beginn der christlichen Epoche sehen wir im römischen Weltreich eine relativ fertige politische Organisation der Menschheit; die Geschichte der folgenden Jahrhunderte stellt die Unhaltbarkeit dieser Organisation heraus; die tiefste Ursache ihres Zusammenbruches liegt aber eben da, wo mit der entstehenden christlichen Kirche oder Gemeinde der Menschheit ein neues Lebensprinzip eingepflanzt war, auf dem Gebiet der Religion und Sittlichkeit. Indem die christliche Kirche am Anfang des 4. Jahrhunderts Staatskirche wird, sehen wir im Prinzip jenen Schaden geheilt, an dem das politische Gebilde des römischen Weltreiches zugrunde ging. So angesehen erscheint als erstes Resultat der politischen Entwicklung der Menschheit seit dem Eintritt des Christentums in dieselbe die zur Zeit des Kaisers Konstantin beginnende Staatskirche vor allem als eine Rettung des Staates selbst.

Wenn wir so von vornherein als obersten den rechtlich politischen Gesichtspunkt für die Geschichte der Menschheit festhalten und die Einpflanzung der Kirche in den Staat vor allem als Sanierung des Staates selbst betrachten, dann haben wir, wie mir scheint, den richtigen Maßstab, um den Wert dieser werdenden Staatskirche zu erkennen. Dies ist dagegen nicht möglich, wenn man an Konstantins Schöpfung den individuell-ethischen Maßstab anlegt. Nur der politische oder sozialethische Maßstab ist hierfür groß genug. An den einzelnen christlichen Charakteren gemessen erscheint die Zeit vor Konstantin in glänzendem Licht, die Zeit dieses ersten christlichen Kaisers dagegen um so trüber, je weniger Konstantin persönlich auf den Namen

1) Vgl. hierzu „Allg. Ev.-Luth. K.-Z." 1906, Nr. 33 f.: „Der Gang der Menschheit" von D. Kähler, Halle.

eines christlichen Charakters Anspruch machen kann. Darüber ist gewiß schon zum Überfluß genug gesagt. In unserer Zeit mit ihrem geschärften Blick für die Bedeutung politischer Rechtsbildung kann auf Verständnis gerechnet werden für die hier erhobene dahingehende Forderung: Die beginnende christliche Staatskirche muß vor allem politisch, staatsrechtlich gewertet werden.

Tun wir dies, dann, glaube ich, ist für die Folgezeit die richtige Problemstellung gewonnen, nämlich diese: die hier beginnende Staatskirche bedeutet für die mit der christlichen Ära wie neu beginnende Weltgeschichte als zu erreichendes Ziel nichts anderes als den christlichen Staat. Es hat drei Jahrhunderte des ersten Wachstums der christlichen Kirche gebraucht, bis dieses heute noch nicht völlig gelöste Problem der Weltgeschichte zum ersten Male klar sich herausgebildet hatte. Die mit Konstantin erreichte neue Rechtslage der Kirche im Staat brachte evident zum Ausdruck die Idee des christlichen Staates als das Programm der Zukunft. Nichts ist deutlicher, als daß der christlichen Kirche in ihrer Jugendzeit das Problem des christlichen Staates verborgen geblieben ist. Die im heidnischen Staat organisierte Menschheit, der „*Κόσμος*", erschien innerhalb des damaligen christlichen Horizontes vermöge einer unvermeidlichen Täuschung ihrem definitiven Ende nahe. Dazu kam, daß die Glieder der christlichen Kirche schon aus religiösen Gründen die aktive Teilnahme am politischen Leben ablehnten.

Weil man aber nicht als wachsende Gemeinschaft mehrere Jahrhunderte in dieser Welt leben kann, ohne von der für die menschliche Gesellschaft nun einmal unentbehrlichen Rechtsform Gebrauch zu machen, so geschah es, daß die der bestehenden staatlichen Rechtsform fremd gegenüberstehende kirchliche Gemeinde sich ihre eigene Rechtsorganisation herausbildete, wertvoll genug für die kommenden Jahrhunderte zeitweiliger staatlicher Anarchie und wilder Roheit, aber ein schweres Hemmnis für die Zeit des erstarkenden christlichen Staates. Die vom Staate als der seither schlechtweg abzulehnenden Welt scharf abgesondert gewesene organisierte Kirche trat nun eben in diesen Staat ein und von jetzt an sehen wir Kirche und Staat ihr richtiges Verhältnis zu einander suchen.

Wenn Karl Rieker in seinem epochemachenden Werk „Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands" S. 476 f. jene Zeit vor Konstantin richtig so charakterisiert hat: „Die christliche Gemeinde war von der allerersten Zeit an nicht bloß Kultusgemeinde, sie umfaßte alle Beziehungen und Aufgaben des sittlichen Lebens in dessen Unterordnung unter den christlichen Glauben", so ergibt sich einmal, daß notwendig Konflikte entstehen mußten, sobald der Staat d. h. die weltliche Obrigkeit die äußere rechtliche Regelung dieser „Beziehungen und Aufgaben des sittlichen Lebens" an sich nahm; diese Arbeit, die nach unserer heutigen protestantischen Auffassung unbestritten dem Staate zukommt, hatte ja bisher die kirchliche Organisation selbst geleistet. Und wenn Rieker a. a. O. ebenso richtig fortfährt: „alle sittlichen Aufgaben der Christen konzentrierten sich also im Leben der christlichen Gemeinschaft, alles was jenseits deren Grenzen lag, hatte kein Interesse für sie oder wurde geradezu von ihnen verworfen", so ergibt sich weiter, daß die mit dem Staat organisch verbundene Kirche lernen mußte, der natürlichen Volksgemeinschaft als solcher gerecht zu werden. Ihre Bedeutung war der ersten Christenheit noch nicht aufgegangen; Patriotismus in unserem Sinn war nicht antik christlich, konnte es nicht sein.

Wir haben gefunden: die weltliche Geschichtsentwicklung in bezug auf die Kirche hatte eine doppelte Aufgabe. Fürs erste mußte sie als werdender christlicher Staat für sich gewinnen, was der Kirche dem Willen ihres Stifters nach nicht gehört [1]), was sie aber wie zum Notbehelf in ihrer Jugendzeit für sich besorgt hatte (um es hernach bis in die neueste Zeit herein gewissermaßen für den Staat und in seinem Namen zu besorgen): die rechtliche Regelung der Beziehungen und Aufgaben des sittlichen Lebens. Dieses Ziel sehen wir — es sei uns der große Sprung aus der Vergangenheit in die Gegenwart hier im Überblick erlaubt — mit der heutigen Zivilstandsgesetzgebung als dem letzten Abschluß des heutigen politischen Rechtes im wesemtlichen erreicht. Ein langer Weg hat zu diesem Ziel geführt. Die

1) Evang. Joh. 18, 36.

Reformation ist auf dieser mühevollen Bahn eine Station von höchster Wichtigkeit gewesen, denn sie hat das Aufhören der eignen Rechtsorganisation der Kirche in weltlichen Dingen wenigstens für die evangelische Kirche gebracht. Hierüber wolle man wieder die lichtvollen Ausführungen von K. Rieker a. a. O. nachlesen. Die weitere geschichtliche Entwicklung bis zur Neuzeit mit ihrer Säkularisation der geistlichen Fürstentümer am Ausgang des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts und dem Ende des Kirchenstaates 1870 hat der römischen Kirche nur den seit dem Westphälischen Frieden festgehaltenen Protest gegen die Wirklichkeit des Rechtsstaats übrig gelassen. Wie derselbe wurzelt im Festhalten jener antik christlichen Beurteilung resp. Verurteilung des Staates, darauf ist hier nicht näher einzugehen, um so mehr aber ist diese Wurzel im Auge zu behalten.

Die zweite Aufgabe, die der Staat gegenüber der ihm inkorporierten Kirche hatte, war die, daß er ihr den nötigen Raum gewährte zur Entfaltung ihres eignen Lebens, indem er sich ihr gegenüber nur das vorbehielt, was man längst das jus circa sacra nennt.

Dieses Ziel relativer kirchlicher Selbständigkeit sehen wir verwirklicht im protestantischen Kirchenrecht, welches die äußere Rechtslage der Kirche regelt und ihr doch wenigstens in thesi nach innen volle Freiheit läßt.

Der Kirche aber ist auf protestantischer Seite in steigendem Maße ein Verständnis aufgegangen für die selbständige Kulturaufgabe des Staates. Dieses Verständnis ist ihr durch Luther in die Wiege gelegt worden. Daß es im allgemeinen in der Zeit des Pietismus zurücktrat, war geschichtlich begründet mit dessen Aufgabe, die sich konzentrierte in der Weckung des inneren Glaubenslebens und der gemeinschaftsmäßigen Pflege der brüderlichen Liebe. Daß die Lösung dieser Aufgabe vielfach einseitig geschah, darf gegen den Wert der Leistung des Pietismus, für die Erfassung und namentlich für die Ausbreitung der christlichen Heilswahrheit nicht blind machen, nur darf ebensowenig diese Einseitigkeit zu einer Tugend gestempelt werden. Man muß dem Begriff der Kirche die nötige Weite wahren. Gerade der Einblick

in den Gang der Geschichte kann dazu helfen. Es gibt einen geschichtslosen Biblizismus, der zur Verkennung der Aufgabe der Volkskirche dem heutigen christlichen Staate gegenüber führen muß und leider da und dort noch führt.

Das wirklich biblische Christentum hat wohl die nötige Weite, es vergißt nicht, daß der lebendige Gott der Heiland ist aller Menschen „sonderlich aber der Gläubigen“ 1 Tim. 4, 10. Niemals, so will es uns bedünken, haben die Zeichen der Zeit die Gläubigen mehr als heute dazu gedrängt, aus Liebe zum ganzen Volk am Staate Interesse zu haben, an der staatlichen Gesetzgebung sich zu beteiligen, um dem Volksleben das Licht und das Salz der heilsamen Wahrheit zu erhalten.

Der Staat, dem wir heute gegenüber stehen, ist nicht mehr derjenige des heidnischen Kosmos der christlichen Antike, also nicht der Staat, den Augustin in seinem Hauptwerk vor Augen hatte, es ist der christliche Staat, dem das ernste Gebet der Kirche aller Jahrhunderte zu gut gekommen ist, es ist der Staat, der ohne den starken Zufluß religiös sittlicher Kräfte auf die Dauer nicht bestehen kann. Darum liegt das Bestehen der Volkskirche als der Brunnenstube dieses Lebensquells in seinem eigensten Interesse. Diese aber, die als Volkskirche organisierte Gemeinde, darf sich auch um ihrer selbst willen aus ihrer öffentlich anerkannten Stellung nicht zurückdrängen lassen, damit sie den nötigen Einfluß auf das Volksganze behält.

Die im obigen versuchte Skizze der staatlichen Rechtsentwicklung der Menschheit seit dem Eintritt des Christentums in dieselbe bedarf zur Ergänzung noch des Hinweises auf die nur auf christlichem Offenbarungsboden in ihrer ganzen Tiefe erkannte Tatsache, daß Staat wie Kirche einen gemeinsamen Gegner in der menschlichen Sünde als Gattungszustand und individueller Macht zu bekämpfen haben. Von diesem Gegner sind beide heilsame Mächte zeitweise in verschiedenem Grade überwunden und in ihr Gegenteil verkehrt worden; ja diese finstere Macht hat fortwährend so viel Einfluß, daß selten das Göttliche beider Ordnungen auch für blöde Augen ganz klar und einwandfrei heraustritt. Infolge davon begegnen wir im Leben einer häufigen Unterschätzung sowohl

des Staates wie der Volkskirche, wobei mitwirkt die Anwendung des hier unzureichenden individuellen statt des sozial-ethischen Maßstabes. Zur Erlernung des letzteren fehlt in vielen wo nicht den meisten Fällen aus natürlichem aber höchst kurzsichtigem Egoismus schon der gute Wille. Dennoch ist eigentlich kein Mensch inmitten unserer bürgerlichen Gesellschaft mit der Zumutung überfordert, sich zu vergegenwärtigen, was ohne Staat und Kirche aus der Menschheit würde. Daraus folgt, daß diese die Gesamtheit umspannenden Organisationen durch nichts anderes ersetzt werden können und daß insbesondere die lebendigen Glieder der Kirche sich um deren Erhaltung in der Form der Staatskirche nach dem Maß ihrer Kräfte bemühen müssen.

7. Sind die bisherigen Ausführungen richtig, so ist ein gewisses Resultat bereits gefunden. Ist die Rechtsentwicklung der Kirche in engster Verbindung mit der Entwicklung des Staatsrechtes geschehen, so hat, wie wenigstens ich glaube, diese Tatsache eine den Glauben überhaupt berührende Seite. Wer an die leitende Hand Gottes und seines Sohnes in der Kirche glaubt, der wird nicht abgeneigt sein, anzunehmen, der Kurs des Kirchenschiffleins werde auch in der Zukunft derselbe bleiben.

Jeder Christ wird zugeben, daß die Zukunft der Kirche in engem Zusammenhang mit Gottes Weltregiment steht; Gottes Weltregiment und Christi Reichsregiment besteht nebeneinander; letzteres hat mit ersterem innigste Verbindung, man denke nur an den bezeichnenden Namen, ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆν γῆς (Apok. 1, 5), den der Seher des Neuen Bundes dem Herrn Jesus gibt, eben da er im Begriffe steht, das Zukunftsgemälde der Geschichte des Reiches Gottes zu entwerfen. Der genannte Name nennt die Sache selbst ohne Bild, er sagt uns inhaltlich nichts Neues zu des Herrn Selbstbezeichnung im Taufbefehl Matth. 28, 18.

Im Gegensatz zu dieser für die Weltgeschichte von unserem Herrn selbst ausgegebenen Losung nehmen wir heute wahr das Bestreben einen religionslosen Staat herzustellen. Das war schon zugestandenermaßen seinerzeit von gewisser Seite her offen zugegebenes Ziel der Zivilstandsgesetzgebung. Nach meiner bereits dargelegten Auffassung hat aber diese der Kirche nichts gewonnen,

was ihr von Rechtswegen gehörte. Die Kirche besteht fort und darum geht auch der Ansturm gegen sie fort und gegen den ihre äußere Rechtslage garantierenden Staat. Um die Höhe und Tiefe und Breite dieser Rechtslage gilt es sich heute zielbewußt zu wehren, in dem Sinn, daß staatlicherseits anerkannt und entsprechend gehandelt wird, daß die Existenz der christlichen Kirche ein Lebensinteresse für den Staat selbst bildet. Eine Menschheit freilich, die keine Welt des Glaubens mehr hat und ausgesprochenermaßen keine solche Welt mehr haben will, braucht ja keine Kirche, sie wird aber auch keinen Staat, keine sittliche Gemeinschaft der Menschheit auf Erden haben, weil sie keine Kraft hat, die Selbstsucht zu überwinden, weder die individuelle noch die soziale der verschiedenen Stände. Die Glaubenslosigkeit und die Selbstsucht, diese beiden Grundfehler der sarkischen Menschheit, überwindet Gott sei Dank nun gemäß mehr als tausendjähriger Erfahrung die Kirche in ihrer Glaubensverbindung mit ihrem erhöhten Haupt und in ihrer Liebesverbindung ihrer Glieder untereinander und mit der ganzen Menschheit. Im Besitz des höchsten Heilsgutes und der für die Welt = Menschheit notwendigsten Heilskraft der Liebe bedarf die Kirche als Heilsanstalt der öffentlich anerkannten Organisation. So angesehen erkennen wir die Kirche als ebenso notwendige Gemeinschaftsform für das menschliche Erdenleben wie der Staat sie ist. Man könnte cum grano salis verstanden sagen: jene sorgt für die Seele, dieser für den Leib der Menschheit, Leib und Seele aber sind für einander und sollen fürs Erdenleben nicht ohne einander sein.

Gott allein ist es bekannt, in wie weit die Feinde des heutigen Staates und der heutigen Kirche durchdringen werden. Würde die öffentliche Predigt verboten, die Schule jedes christlichen Unterrichtes beraubt, die finanziellen Leistungen für theologische Fakultäten und Pfarrer eingestellt, dem Kirchenregiment jede staatliche Autorität genommen, was wäre die Folge? Ein Kampf, gegen den jener Kulturkampf des Jahres 1875 unbedeutend war. Und doch hat jenen der Staat verloren. Der Gewalt würde die evangelische Kirche noch weniger unterliegen, weil sie kein falsches

Prinzip in ihrer rechtlichen Organisation hat, weil sie kann, was Rom so wie es ist, nicht kann, die Staatshoheit auf dem Gebiet des jus circa sacra ehrlich anerkennen. Eine öffentliche Gewalt, die gegen die christliche Kirche prinzipiell feindselig vorginge, verdiente nicht mehr den Namen Staat, sowenig als die französischen Revolutionäre von 1789. Es wird sich also in diesem Kampf ebensowohl um die Kirche als um den Staat = sittliche Gemeinschaft der Völker handeln. Dieser Kampf wird früher oder später durchzukämpfen sein. Wir werden aber in diesem Kampf nicht bloß an den Sieg des Evangeliums überhaupt glauben dürfen — darüber ist kein Streit — sondern an den Sieg einer öffentlichen Rechtsform, das Evangelium zu bekennen und demselben gemäß zu leben, und damit an den Sieg der Volkskirche nach ihrem wahren Wesen. Eben damit ist die Hoffnung auf das Ende der irrigen kirchlichen Organisation verbunden. Wir hoffen: Die Papstherrschaft wird aufhören, die Christusherrschaft wird sich durchsetzen. Die Völker werden erkennen: nichts ist so freiheitlich als die Herrschaft Christi. Die individuellen Unterschiede der Völker können und werden dabei fortbestehen, insofern sind Volkskirchen in ihrer Mehrheit denkbar und erscheinen als wahrscheinlich. Aber die gegenseitigen Verketzerungen werden aufhören. Die Geschichte, die Gott machte zum Heil der Menschen, und die die Kirche im Apostolikum bekennt, wird als gemeinsame geschichtliche Grundlage aller Kirchen neu erkannt sein und neu erlebt werden. Fromme Katholiken und Protestanten werden erkennen: wir haben viel mehr was uns einigt als was uns trennt: den Glauben an den dreieinigen Schöpfer, an die übernatürliche Menschwerdung, an den lebendigen verklärten erhöhten Gottmenschen, den Mittler zwischen Gott und der Menschheit, an seine unbegreifliche aber tatsächliche Gnadengegenwart in Taufe und heiligem Abendmahl, an den wirklichen heiligen Geist usw. Alle diese werden auch darin einig sein, daß es ein wirkliches Reich der Finsternis gibt mit einem persönlichen Oberhaupt, und daß nur der gläubige Zusammenschluß mit dem erhöhten Christus den einzelnen dieser Herrschaft entnimmt. Gerade der heiße Kampf, den die Kirche um

diese ihre irdische Vollendungsgestalt zu führen haben wird, und der bereits begonnen hat, wird auch dazu dienen, daß dieser übermenschliche Feind wieder ganz anders als heutzutage erkannt wird. Man wird erkennen, daß die biblische Vorstellung vom Satan und seinem Reich, insbesondere die Aussagen Christi über den Satan mehr sind als nur „ein anschaulicher Ausdruck für die furchtbare Macht, den einheitlichen Zusammenhang und die über den Einzelwillen hinausreichende Tragweite der menschlichen Gesamtsünde“ (O. Kirn, Grundriß der evangelischen Dogmatik S. 81). Die Christgläubigen auf Erden werden in lebendiger Glaubensgemeinschaft stehen mit der himmlischen Gottesgemeinde, die nun schon mehr als tausend Jahre mit Christus regiert, sie werden darin einig sein, daß sie auf das sichtbare Offenbarwerden des erhöhten Herrn mit seiner verklärten Gemeinde in Geduld und Sehnsucht warten.

Es ist schon angedeutet, daß dieses herrliche Ziel nur auf dem Wege leidensvollen Kampfes zu erreichen sein wird. Es wird durch zeitweilige Verfolgung hindurchgehen, wie sie schon zum Teil begonnen hat nicht bloß in der Heidenwelt, sondern in der alten Christenheit: man denke daran, was christliche Jünglinge in Werkstätten zu leiden haben, wenn sie nicht in den Spott über das Heilige und in die Unfläterei mit einstimmen.

Das Ende dieses Kampfes wird aber nicht eine allgemeine Teufels- und Gottlosigkeits- und Bosheitsherrschaft auf Erden sein, wobei die Gläubigen nur noch verborgene Propheten in Klüften und Höhlen wären, sondern eine wohl organisierte Gemeinde Christi, Matth. 16, 18, eine παρεμβολὴ τῶν ἁγίων, Off. 20, 9.

Ich glaube nachgewiesen zu haben, daß die Staatskirche dem Wesen der Kirche am besten entspricht. Aus dem Gesagten geht aber auch hervor, daß ich hierbei nicht an eine bereits vorhandene Form irgend welcher Staatskirche denke. Beides liegt mir vielmehr in der Zukunft, sowohl der entsprechende christliche Staat wie die in ihm lebende Kirche, aber erreichbar in geschichtlicher Entwicklung. Jedoch fürchte ich nicht, mich mit der obigen Ausführung einer schädlichen Träumerei hingegeben zu haben. Sondern eben um der kirchlichen Aufgabe in der Gegenwart zielbewußt

mich widmen zu können, dazu warde diese Untersuchung angestellt. Wer ihrem Resultat nicht beitritt, der warte mit mir wenigstens die fernere Entwicklung ab. Das können dann Zustimmende und Gegner dieser Ansicht um so gleichmütiger tun, je mehr sie in der unerläßlichen Gemeinschaft des Glaubens stehen, die ich wenigstens nirgends besser innerhalb der Kirche ausgesprochen finde als in Luthers Erklärung zu den drei ersten Bitten des Vaterunsers.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Über die Verbrennung der Bannbulle durch Luther.

Von

Lic. Dr. **Otto Clemen** (Zwickau i. S.)

Die Quellen über das Ereignis des 10. Dezember 1520 hat kürzlich Johannes Luther [1]) trefflich zusammengestellt und kritisiert. Wir besitzen: 1. den Aufruf an die Wittenberger Studenten vom gleichen Tage, 2. den Brief Luthers an Spalatin, ebenfalls vom 10. Dezember 1520 — beide Stücke „sind als urkundliche Belege zu betrachten" —, 3. die Schrift „Acta exustionis antichristianorum decretalium", verfaßt von einem Schüler und Anhänger Luthers, der der Verbrennung beigewohnt und auch Luthers Ansprache im Kolleg am nächsten Tage mit angehört hat, 4. den Bericht des Bischofs von Brandenburg, Hieronymus Schulz, von Mitte Dezember, der aber nur Gehörtes weitergibt und wenig zuverlässig ist. Dazu kommen 5. die von Perlbach im Anschluß an die von J. Luther verfaßte Quellenübersicht veröffentlichte [2]) Aufzeichnung des Johannes Agricola vom 10. De-

1) „Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften" 1907, V, 95—99.

2) Ebd. S. 99—102.

zember 1520, der offenbar bei der Verbrennung anwesend war, und 6. die Aufzeichnung des Johannes Keßler in seinen „Sabbata“, die J. Luther mit Unrecht beiseite schiebt [1]), die aber als Bericht eines, der „auch dabei war“ („die walstat hab ich gesechen“), jedenfalls Beachtung verdient.

Auf Grund dieser Quellen glaube ich zwei bisher offen gebliebene Fragen beantworten zu können.

1. Wer ist der Magister, der den Scheiterhaufen errichtete und anzündete? Nur die Acta berichten das, und zwar mit den Worten: „Atque ibi Magister quispiam haud incelebris rogum extruxit ac succendit.“ Sollte damit nicht Melanchthon gemeint sein? Daß er der Verbrennung beiwohnte, folgt aus der Nachricht der Acta, daß Luther, Melanchthon und Karlstadt an dem Studentenunfug nach dem Frühmahl nicht teilnahmen („Spectaculo huic pomeridiano non interfuit D. M. Luth. neque Philip. Melan. neque Carolstadius“) und aus dem Bericht Keßlers [2]), wo wir die bestimmten Angaben finden: „Uß söllichen ... ursachen bewegt ist Martinus sampt Philippo Melanchtone und der ganzen universitet für das thor zu Wittenberg ußgangen“ und: „Demnach Martinus sampt Philippo widerumb in die statt keret“, während es in den Acta weniger bestimmt heißt: „Id horae agminatim est itum ad exustorium“ und: „Quo facto rediit in urbem eximius vir D. Martinus, maxima tum Doctorum tum Magistrorum aliorumque literarum candidatorum caterva comitatus.“ Nun ist aber der Verfasser der Acta überhaupt bestrebt, den Anteil Melanchthons an der Verbrennung der Bulle zu verschleiern, wie er auch über den sicher von Melanchthon verfaßten Anschlag schnell und ohne Namensnennung hinweggeht. So ist es denn sehr wahrscheinlich, daß die Worte „Magister quispiam haud incelebris“ eine Verhüllung Melanchthons enthalten.

2. Viel Kopfzerbrechen gemacht haben die Worte, mit denen Luther die Bulle ins Feuer geworfen haben soll: „Quia tu conturbasti sanctum domini, Jdeoque te conturbet ignis aeternus“.

1) S. 95, Anm. 2.

2) Johannes Keßlers Sabbata, herausgegeben vom Historischen Verein des Kantons St. Gallen, St. Gallen 1902, S. 72.

Diese Nachricht stammt gleichfalls aus den Acta, und sehr mit Recht macht J. Luther darauf aufmerksam, daß, so hoch diese Schrift im allgemeinen als ausführlicher und lebhafter Bericht eines Augenzeugen einzuschätzen ist, der Verfasser offenbar doch „nur aus der Reihe der Studenten heraus, nicht aus der unmittelbaren Nähe der Hauptpersonen, beobachtet und beschrieben hat". Da ist also die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß der Berichterstatter Luther nicht genau verstanden hat. Nun gibt Agricola die Lutherworte folgendermaßen wieder: „Quoniam tu conturbasti veritatem dei, Conturbat et te hodie in ignem istum, amen." [1]) Mit Recht bemerkt Perlbach, daß die Wendung conturbare in ignem ungewöhnlich ist und daß man auch nicht recht weiß, wer Subjekt zu conturbat sein soll. Beide Anstöße schwinden, wenn wir für conturbat condemnat — Subjekt deus — und demzufolge auch vorher für conturbasti condemnasti einsetzen. Ferner vergleicht Agricola Luthers Worte mit einem Urteilsspruch („verbis in sententiae diffinitivae formam prolatis"). Einen Urteilsspruch über die „Bulla impijssima" (Agricola) kann man die Worte recht wohl nennen, wenn sie wirklich, wie wir vermuten, gelautet haben: „Weil du die Wahrheit Gottes (Röm. 1, 25 u. ö.) verdammt hast, verdammt er (Gott) dich jetzt zu diesem Feuer, Amen."

* * *

Sehr ausführlich und unverkennbar mit viel Behagen schildert der Verfasser der Acta, wie die Studenten die Gelegenheit benutzten, ihrem Übermut die Zügel schießen zu lassen. Nachdem Luther und die übrigen Respektspersonen von der Universität in die Stadt zurückgekehrt waren, blieben etliche Hundert Studenten am Feuer zurück, von denen die einen aus vollem Halse „Te deum laudamus" sangen, die anderen Leichengesänge den Dekretalen zu Ehren anstimmten [2]). Noch tolleren Spaß verübten sie nach dem

1) G. Kawerau, der bisher betreffs der Lutherworte der an die Acta sich anschließenden Tradition gefolgt war (Köstlin-Kawerau, Martin Luther I, 375), bevorzugt jetzt den Bericht Agricolas (W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte III, 30).

2) Es ist recht wohl möglich, daß diese und die im folgenden mit *

Frühmahle. Auf einem großen Bauernwagen, den sie gemietet und in dem sie eine ellenlange Bulle wie eine Fahne oder ein Segel aufgepflanzt hatten, zogen sie in theatralischem Aufputz oder als depositores verkleidet unter allerhand Possen in der Stadt umher, luden Bücher Ochsenfarts, Ecks, Emsers und anderer Papisten auf und warfen diese dann in das Feuer, an dem inzwischen fortgeschürt worden war. Vorher hielten sie noch eine Prozession um den Scheiterhaufen ab, wobei teils „Te deum laudamus", teils: „O du armer Judas, was hast du getan", teils „Requiem aeternam" * gesungen wurde.

Ein wenig anders ist das, was der Bischof von Brandenburg gehört hatte und in jenem Berichte wiedergibt: Man hätte einen als Papst verkleidet und ans Feuer geführt, der seine Krone in die Flammen geworfen und dann schleunigst sich gedrückt hätte.

Ein ähnliches Possenspiel führten die Wittenberger Studenten zu Fastnacht 1521 auf. Luther berichtet darüber an Spalatin am 17. Februar 1521 [1]): „Iuventus nostra his diebus bacchanalibus nimis ludicre Papam personatum circumvexerunt sublimem et pompaticum, tandem in foro ad torrentem projecturis similes, fugitivum cum Cadinalibus, Episcopis familiisque suis in diversas partes oppidi disperserunt, et insecuti sunt, festivo valde et arguto invento." Luther schreibt dann weiter: „Excuditur iam ea fabula versibus eruditis."

---

markierte Stelle der Acta den unbekannten Verfasser des „teutsch Requiem der verbrannten Bullen und päpstlichen Rechten" anregten. — Es ist abgedruckt bei Böcking, Opera Hutteni III, 470—472. S. 451 verzeichnet B. drei Ausgaben: 1. = Weller Nr. 1543 = Proctor, An index to the early printed books in the British Museum P. II, sect. I, Nr. 10318 (Straßburg, Richard Beck), 2 = Proctor 10922 (Augsburg, Sigismund Grimm; Exemplar auch in Zwickau), 3 = Weller 1541. Dazu kommt als 4. Ausgabe Weller 1542 = Proctor 10944 (Augsburg, Melchior Ramminger). — Von verwandten Satiren erwähne ich hier nur die bei Wackernagel, Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes, Frankfurt a. M. 1855, S. 100 beschriebene: „Ein yemerlich heülen und weinen von wegen der abgestorbnen Meß, ...", gewissermaßen die Fortsetzung zu Nikolaus Manuels „Krankheit der Messe".

1) Enders, Luthers Briefwechsel III, 87.

Schon G. Bauch hat erkannt [1]), daß Luther hier das Schlußgedicht, betitelt: „In Papam ridicule circumvectum nuper in Bacchanalibus ludis scazon" in der Sammlung: „Epigrammata in iuris canonici incendium Heliodori Alexicaci" meint [2]). Das von Bauch benutzte Nürnberger Exemplar trägt das Autograph: „D Christofero Schewrlo v. j. doctorj consultissimo Nurnberge O B" (= Otto Beckmann). Wir werden danach vielleicht in Beckmann [3]) einen der Wittenberger Humanisten, die zu diesem Sammelwerkchen beigesteuert haben, sehen dürfen [4]). Andere Exemplare des seltenen Druckes [5]) verwahren die Hamburger Stadtbibliothek, die ehemalige Helmstädter Universitätsbibliothek und die Zwickauer Ratsschulbibliothek. Das Schriftchen ist der Aufnahme in den Index Pauls IV., der 1559 publiziert wurde, gewürdigt worden, und zwar scheinen es die Gelehrten der Inquisition in Rom in Händen gehabt zu haben [6]).

Der aus der Presse des Johann Grunenberg in Wittenberg

---

1) „Zeitschrift für Kirchengeschichte" XVIII, 407.

2) Am 22. Februar 1521 schickte sie Melanchthon an Spalatin: „Ecce versiculos quorundam bonorum iuvenum in incendium Juris Canonici" (CR. I, 358).

3) Vgl. Bauch, ebd. S. 339—395 und „Neue Mitteilungen aus dem Gebiete historisch-antiquarischer Forschungen" XIX, 423 ff., Drews, „Zeitschrift für Kirchengeschichte" XIX, 71, Haußleiter, „Neue kirchliche Zeitschrift" XIV, 86 usw.

4) Beckmann ist gewiß auch der Verfasser der mit „Otto Germanus" unterschriebenen Vorrede zu Luthers Galaterbriefkommentar von 1519 (Weimarer Ausgabe 2, 443—445). — Hartwig Stoterogge und Joh. Pucher, die zu dem von Melchior Lotther in Leipzig gedruckten Werke Gedichte beigetragen haben (Weimarer Ausgabe 2, 449 f.), sind übrigens beide in Leipzig immatrikuliert: „Hardevicus Stotherogge Luneborgensis" Sommer 1517 (Matrikel I, 553) und „Johannes Puchler de Walspach" (= Waldbach, Wallbach oder Wallersbach) Sommer 1516, baccalaureus Sommer 1519 (Matrikel I, 549, II, 541). Stoterogge erscheint als in der Lottherschen Druckerei in Leipzig beschäftigt auch in dem Vorwort des Hermann Tulich an Andreas Frank von Kamenz auf der Titelrückseite des bei Panzer VII, 288, 697 und in meinen „Beiträgen zur Reformationsgeschichte" I, 24 f. genannten Druckes.

5) Panzer IX, 178, 178 (nach dem Exemplar der Bibl. Scheurl).

6) Reusch, Der Index der verbotenen Bücher I (Bonn 1883), S. 276.

hervorgegangene Druck umfaßt vier Quartblätter. Auf dem Titel steht folgendes:

EPIGRAMMATA IN IVRIS CANONICI INCENDIVM
HELIODORI ALEXICACI.
LIBESTAS [!] PAPISTIS.
Quondam etiam victis, redit in precordia virtus [1]).

Es wird den Freunden der Reformationsgeschichte willkommen sein, wenn wir im Anhang einen durch modernisierte Interpunktion leichter verständlich gemachten und kommentierten Neudruck der Gedichte darbieten. Zum Schluß nur noch die Bemerkung, daß Dienstag und Mittwoch in der Fastnacht des Jahres 1525 etliche Bürger und Bürgerssöhne in Zwickau ein ganz ähnliches Spiel wie die Studenten in Wittenberg zu Fastnachten 1521 aufführten: „Sie haben etliche Hasennetze auf dem Markte aufgestellt, da haben sich etliche wie Mönche, etliche wie Nonnen gekleidet, die haben sie also auf dem Markte in die Netze gejagt mit großem Geschrei, wie man sonst pflegt auf der Jagd. Auch sind etliche auf den Gassen umhergeritten und gegangen mit hölzernen Kreuzen wie Stationarii oder Antoniter usw." (Peter Schumanns Annalen, Handschrift der Zwickauer Ratsschulbibliothek) [2]).

1) Verg. Aen. II, 367.

2) Vgl. hierzu den bei Drews, Der evangelische Geistliche (= Monographien zur deutschen Kulturgeschichte Bd. 12), Jena 1905, S. 17 reproduzierten Holzschnitt: „Das Munich vnd Pfaffen Gaid, Niemand zu lieb noch zu laib." Exemplar auf der Veste Koburg. — In demselben Jahre 1525 benutzten auch in Naumburg einige übermütige junge Leute den Mummenschanz der Fastnacht, um unter der Maske eines Narrenspiels Papst und Klerisei zu verspotten. In einem öffentlichen Aufzuge trug man einen umher, der den Papst vorstellte, andere ritten als Kardinäle und Bischöfe nebenher, wieder andere begleiteten als Mönche und Nonnen unter lächerlichen Gebärden tanzend den Zug (Schöppe, „Neue Mitteilungen" XIX, 326 ff.). — Über in Mainz 1510, 1521, 1522 aufgeführte Spottspiele vgl. Kißling, Lorenz Truchseß von Pommersfelden, Mainz 1906, S. 30; über einen den Ablaß verhöhnenden Umzug in Bern am 5. März 1522 und die bekannte Benno-Spottfeier in Buchholz, Juni 1524, vgl. A. Götze in „Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation" I (Leipzig 1907), S. 186 ff.

Anhang.

Epigrammata in iuris canonici incendium.

Vreret vt flammis Papistica Jura Lutherus,
Ex quauis aer parte quietus erat.
Vulturnus, Boreas, Zephyrus, Notus, Eurus, Japyx,
Omnes Aeolia delituere domo.
Flammiuomus recta conscendit ad ęthera fumus,
Certe adeo ista fuit victima grata deo.

Aliud ad Leonem X.

Quid tibi iam superest, Leo sanguinolente, minarum,
Suppliciiue nouum quod minitere genus?
Vrere quo doctum voluisti Iure Lutherum,
Ipsius hoc rapidis vritur omne genus.

Aliud ad Romam.

Martia nugatrix, flammas absiste minari:
Et potuit nugas vrere flamma tuas.

Aliud.

Tyrannicidis si dabantur praemia
Vetustiore seculo,
Meritas tuo refer Luthero gratias,
O praepotens Germania.
Qui pręter id, quod excutere iussit iugum
Jniurię Papisticę,
Tyrannicorum iurium farragines
Jgni peremit vindice,
Tantumque Biblicis Tyrannum lanceis
Penetrauit ad viuum eminus,
Vt cominus pugnare penitus horreat
Bullisque bullientibus
Solum minetur, execretur, dimicet.
Porro nihil aliud potest.

Aliud.

Quorsum hęc perditio? [1]) cunam perit ista papyrus,
Quae tunicae piperi quiuerat esse loco?

1) Matth. 26, 8.

Respon:

Ah scelus! ista piper tegeret maledicta papyrus?
Non erat immundas tegere digna nates.

Aliud.

Vana Genethliaci siluere oracula coetus
Hunc homines olim viuere posse diem,
Quo sacri arderent ter sacra volumina iuris,
Nempe Euangelii solius illud erat.

Aliud.

Vt pyra cunque fuit tenuis, quae iura cremauit,
Non tamen est, quo non fulsit, in orbe locus.

Aliud.

Succubuit quondam Papali Hieronymus igni
Quique illi verax ante magister erat [1]).
Quippe Euangelium plusquam coluere decebat,
Cui certum statuit callida Roma modum.
Nunc quoque, quod simili Martinus peste laborat
Nec Leo pro Christo creditur esse deus,
Illius exurunt libros. quin, si vrere fas est,
Vrite papales, qui meruere, libros.

Aliud.

Scandala qui tristi toties vae deuouet, idem
Nunc, chartę, damnat nos quoque, pestiferę.
Ite igitur sontes in flammas, publica damna,
O ignes Sodomae sulphureos meritae.

Aliud.

Quam bene — nempe rudis fuit et sine moribus ante —
Germanas adiit Romula bulla scholas.
Nam precium tulit inde sui non vile laboris,
Quę sciat in Latia pleraque rara phrasi.
Vrinari inter distinguere nouit et vri,
Res certe, quam non nouerat ipsa prius.

1) Hieronymus von Prag und Huß.

Vuittemberga dat hoc, Erphordia contulit illud,
Vtraque, si redeat, plura docere volet [1]).

Aliud epitaphium.

Ades, viator, et quiesce pauxillum!
Vrbs est ob oculos, temporis sat est istuc
Tibi meandi. disce sorte metiri
Nostra tuam! nihil potentius nobis,
Nihil fuit formidolosius nobis,
Minus putabant fulmen esse vi nostra
Plaerique, tot minas, tot improbas iras
In quosque torquebamus optimos omnem
Citra ruborem. Iura Papa nos dixit
Romana Romanus, Tyrannidis quamquam
Tibicines fuimus merae, libri grandes,
Minio nitentes, pumice arido rasi,
Et vmbilicis purpuraque spectati.
Sed ignis, heu! illud domesticum verbum,
Peculiares hę nimis minę nobis,
Nosmet necarunt hoc agente Martino,
In quem fuit mens vnice debacchari.
Discrimen hoc nostrum tibi sit exemplo,
Viator! optimos ama nec ex illis
Lacesse quempiam impudenter, et viues.

In papam ridicule circunvectum nuper
in Bacchanalibus ludis scazon.

Vos ergo, larue purpuratę, abite, inter
Errate laruas, scenici greges Papę!

1) Der Verfasser begeht hier wohl eine Verwechslung. In Erfurt wurde die Bulle zwar auch schimpfiert, aber doch nur in der Weise, daß Studenten die zum Verkaufe ausgebotenen Exemplare wegnahmen und in die Gera warfen (Köstlin-Kawerau, Martin Luther I, 369). Aber bei der Verbrennung von Luthers Büchern in Löwen am 8. Oktober 1520 soll folgendes passiert sein: „Venit postremo Carmelita nequissimus et postposita verecundia, quo animum suum iniquissimum cunctis patefaceret, in ignem publice et cineres urinam proiecit“ (Oecolampadii iudicium de doctore Martino Luthero, zitiert bei Enders II, 534 [6]; vgl. auch Kalkoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden I (Halle a. S. 1903), S. 22).

Quid enim nisi inane nomen estis et laruae?
Generosa posteritas domusque Simonis,
Non illius, quem filium vocant Jonę [1]),
Sed Samarei [2]), quem vestra Roma dignata est
Honoribus deum, Magique scurręque,
Simonis, in theatra, factio, perge!
Exunguis, i, Leo, Papisticae laruae!
Et tu Leonem duc, hypocrisis mendax,
Egregia scenae nata, gentium victrix,
Satellites, quis nomen indidit Cardo,
Patres superbientes herculano ostro,
Scariotidae genus, ludibrium Romae,
Abite, inanes atque scenicę laruę,
Laruisque tu Papistica vanior Bulla,
Inter vagare laruas, tuque, cerite
Ecci, sophisticae nihil nisi laruae,
I, semigraecule atque semiiudęe
Et sycophanta, Motta [3]), semitrinumme
Homoque, totum vt vox notet vna, semissis:
Excornis hirce, non sequeris, Emsere?
Huc agite, quotquot estis vbique Papistae!
Quid enim nisi inane nomen estis et laruae?
Spectator, hunc papisticum gregem ride,
Laruas inanes, histrionicam turbam!

Soli Deo gloria!

---

1) Matth. 16, 17. 2) Apg. 8, 9 ff.

3) Aleander, geb. in Motta in der venezianischen Provinz Friaul, lehrte seit 1499 in Venedig das Hebräische, das er daheim von einem spanischen Juden gelernt hatte, seit 1508 in Paris das Griechische; er „hat sich den Ruhm erworben, das methodische Studium des Griechischen in Frankreich eingeführt zu haben" (Realenzyklopädie 1, 328 f.). Daß er ein getaufter Jude wäre, ist ihm in Flugschriften jener Tage oft vorgeworfen worden (Zeitschrift für Kirchengeschichte XX, 450 f. und dazu Strauß, Ulrich v. Hutten, 4. bis 6. Aufl., Bonn 1895, S. 341, zuletzt Kalkoff, Aleander gegen Luther, Leipzig 1908, S. 149).

Rezensionen.

1.

L. Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1907. VI, 248 S. ℳ 4.—, geb. ℳ 4.80.

Bei dem gesteigerten Interesse, das die nachkanonische Entwicklung des Judentums in den letzten Jahrzehnten mit Recht auf sich gezogen hat, begrüßt man jedes neue Werk, das uns in der Erkenntnis der auf diesem Gebiete auftauchenden Probleme zu fördern geeignet ist, mit Dankbarkeit. Boussets Werk bemüht sich, die Gesamterscheinung des nachkanonischen Judentums nach großen leitenden Gesichtspunkten zu begreifen und, soviel es ihm möglich schien, die weiteren religionsgeschichtlichen Verbindungslinien zu ziehen. B. zieht seine Kreise weiter als Couard; es wäre unrecht, wollte man die beiden Bücher miteinander vergleichen; es sind nach Zweck und Anlage zu ungleichartige Größen. Dasselbe gilt für das Verhältnis des vorliegenden Buches etwa zu Koeberle, Sünde und Gnade usw., oder zu Volz, Jüdische Eschatologie usw. Um Couards Buch zu würdigen, muß man sich seiner Absicht bewußt sein und bleiben. Durch die unter Kautzsch' Leitung erfolgte Bearbeitung der Apokryphen und Pseudepigraphen ist alles wichtigere Material für die Kenntnis des nachkanonischen Judentums in guten Übersetzungen zugänglich gemacht worden. Seine rechte Benutzung erfordert entweder ein sehr intensives Studium dieser weitschichtigen und in mancher Hinsicht schwierigen Literatur — ein Studium, zu dem nicht jeder, wenn er auch das Interesse und den guten Willen hat, die nötige Zeit findet —, oder aber ein Hilfsmittel, das dieses Studium zwar nicht einfach ersetzt, aber doch ganz wesentlich erleichtert. Ein solches Hilfsmittel bietet Couard. Er bringt die religiösen und sittlichen Anschauungen der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur in möglichster Vollständigkeit zur Darstellung. Wenn er dabei Apo-

kryphen und Pseudepigraphen als ein Ganzes nimmt, so entspricht das durchaus der Sachlage — trotz dem verschiedenartigen Charakter der Schriften und trotz ihrer verschiedenen Entstehungszeit. Gelegenheit, da, wo es nötig ist, auch auf diese Unterschiede einzugehen, bietet sich auch bei diesem Vorgehen, und der Verfasser hat sich diese Gelegenheiten nicht entgehen lassen.

Der Stoff wird gruppiert nach dem ähnlich in der „Biblischen Theologie" früher und zum Teil auch jetzt noch üblichen Schema: Gott, Engel, Gott in seinem Verhältnis zur Welt. Der Mensch und die Sünde. Die Ethik. Die messianische Erwartung. Die Eschatologie. Eine solche Gliederung ist nicht das Ideal, das weiß Couard so gut wie andere. Aber wo es sich zunächst einmal um Sammlung und Sichtung des Materials handelt, ist sie praktisch und kann die Grundlage für eine weitergehende Untersuchung bieten.

Mit Bedacht wird jedesmal darzulegen gesucht, inwiefern eine Weiterbildung von Anschauungen, die schon im Alten Testament auftreten, vorliegt oder etwa völlige Neubildungen sich zeigen. Auch an der Frage wird nicht vorübergegangen, ob und inwieweit außerisraelitische Einflüsse merkbar sind. Der modernen Neigung, überall fremdes Gut zu wittern, stellt Couard starke Skepsis entgegen, ohne gerade in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen. In einzelnen Fällen erkennt auch er fremden Einfluß an (z. B. S. 98, 188, 227); bisweilen lehnt er ihn ab, wo er doch recht nahe liegt. Grundsätzlich muß man ihm aber beistimmen, wenn er vor allem zuerst festzustellen sucht, ob nicht eine innerjudäische Entwicklung möglich ist. Immerhin hat man bisweilen das Gefühl, daß er in diesem berechtigten Streben etwas weit geht.

Zweifelhaft erscheint mir, ob Couard mit Recht jede Form der Hypostasierung des Wortes Gottes bestreitet. Weish. Sal. 18, 15 geht (trotz V. 25) über eine bloße Personifikation doch wohl hinaus. Die beiläufige Bemerkung, daß der johanneische Logos „überhaupt nicht in dem *λόγος*, sondern in der *σοφία* seinen Vorläufer" hat, ist auffallend und schwerlich richtig. Weder Sir. 24, 3, noch Weish. 7, 26 genügen zu erklären, daß der erste Satz im Ev. Joh. den *λόγος* als eine unter diesem Namen bekannte Größe einführt, wenn sein Vorbild die *σοφία* war. In diesem Zusammenhang sind die Namen nicht gleichgültig, wenn man eben verstanden sein wollte. —

Aus den Ausführungen über den Menschensohn (S. 204 ff.) ist hervorzuheben, daß auch Couard in den betreffenden Stellen der Bilderreden des Henochbuches und des 4. Esra ein völlig anderes Messiasbild als das sonst herrschende, an das Alte Testament unmittelbar sich anschließende, anerkennt. Ist dies richtig, dann erhebt sich allerdings die Frage, ob dieses Messiasbild genuin jüdisch ist oder nicht. Die Tatsache, daß der Menschensohn einige Male auch Messias genannt wird,

beweist weiter nichts, als daß man die beiden Bilder gelegentlich zu vereinigen gesucht hat, beweist aber nichts gegen Greßmanns These, daß sie von Hause aus nicht zueinander gehören. Diese These, welche zugleich ja fremden Ursprung vermutet, ist erst dann widerlegt, wenn nachgewiesen wird, daß durch innerjüdische Entwicklung aus dem Davididen der präexistente Menschensohn wird. Couard muß zugeben, daß seine Konstruktion dieser Entwicklung auf S. 212 vorläufig auch eine unbewiesene These ist. Denn von Dan. 7, 13 oder Micha 5, 1 ist doch noch ein weiter Weg zum präexistenten Menschensohn. Anderseits ist die Vorstellung, daß eine ursprünglich aus der Fremde aufgenommene Gestalt nachträglich — meinetwegen in Anknüpfung an Stellen wie Dan. 7, 13 oder Micha 5, 1 — mit dem Davididen gleichzusetzen versucht wurde, gar nicht so fernliegend.

Mit besonderer Liebe hat sich Couard in die ethischen Gedanken des Spätjudentums versenkt, und gerade aus den diesen Gegenstand behandelnden Kapiteln wird jeder etwas lernen können.

Alles in allem darf man in Couards Buch eine willkommene Gabe begrüßen, die das weitschichtige und wichtige Material in großer Vollständigkeit und klarer Zusammenfassung vorführt und jedem, der über Anschauungen des Spätjudentums, sofern sie in den Apokryphen und Pseudepigraphen zum Ausdruck kommen, sich orientieren will, gute Dienste leisten wird.

Friedenau b. Berlin. Dr. Gustav Rothstein.

Miszellen.

1.

Programm
der
Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem
für das Jahr 1908.

Ausgeschrieben sind noch die folgenden Preisfragen:

I. Zur Beantwortung vor 1. Januar 1908:

„Was ergibt sich aus den Schriften des Erasmus über seine theoretische und praktische Stellung zur Religion?"

II. Zur Beantwortung vor 1. Januar 1909:

„Eine systematische Auseinandersetzung der sittlichen Gedanken in Boendale's ‚Lekenspieghel' und in der gleichzeitigen niederländischen Literatur."

III. Zur Beantwortung vor 1. Januar 1910 sind nochmals ausgeschrieben die folgenden Preisfragen:

1. „Welche Rolle hat das Luthertum gespielt im Niederländischen Protestantismus vor 1618; welchen Einfluß haben Luther und die deutsche Reformation auf die Niederlande und auf Niederländer geübt und wie ist es zu er-

klären, daß diese Richtung gegenüber anderen in den Hintergrund getreten ist?"

2. „Wie verhält sich der Kalvinismus unserer Tage zu dem des 16. Jahrhunderts hinsichtlich seiner Lehren?"

Über die für die Bewerber um den Preis geltenden Bedingungen vgl. Jahrgang 1906 dieser Zeitschrift, S. 326, woselbst auch die Adresse.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Die theoretische Weisheit der Einleitung zum Buch der Sprüche, ihr spezifischer Inhalt und ihre Entstehung.

Von

Lic. theol. Dr. G. Diettrich,
Pfarrer der Reformationskirche in Berlin.

Die Einleitung zum Buch der Sprüche.

(Literarkritische, exegetische und textkritische Vorbemerkungen.)

Als Einleitung zum Buch der Sprüche sehen wir in der vorliegenden Studie die ersten neun Kapitel der Proverbien an. Daß der Verfasser dieser neun Kapitel nicht etwa mit dem Verfasser irgendeiner der in Kap. 10—29 vereinigten Spruchsammlungen identifiziert werden darf, wie noch Bertheau Kap. 1—9 und 10 bis 22 von demselben Verfasser herleitete, geht schon daraus hervor, daß wir es dort (Kap. 10—29) mit zusammenhangslosen Maschals, hier (Kap. 1—9) mit zusammenhängenden Zyklen von Maschals zu tun haben, dort mehr mit Volkspoesie, hier mehr mit Kunstpoesie, dort vorwiegend mit Lebenserfahrung, hier vorwiegend mit Reflexion. Und daß wir in Kap. 1—9 nicht etwa ein früheres (so Hitzig und Hooykaas), sondern ein späteres Produkt als Kap. 10—22 resp. 29 vor uns haben, beweist die matte

Breite des ursprünglich so frischen und knappen Maschals, der introduktorische Charakter von Kap. 1—9, das höhere Erkenntnisgebiet, auf dem die Weisheit sich betätigt, die fortgeschrittenere Entwicklung des Zunftwesens der Weisen, wie sie in der öfter wiederkehrenden Anrede des Schülers mit בן vorliegt usw.

Freilich, den Zeitpunkt der Entstehung von Prov. 1—9 genauer zu fixieren, ist deshalb schwer, weil bei ihren tatsächlich vorhandenen Berührungen mit Deuter. und Hiob die Abhängigkeit nicht bloß auf seiten der Kapitel des Spruchbuches (so richtig Ewald, Riehm, Delitzsch, Nowack), sondern auch auf seiten von Deuter. und Hiob (so Hitzig, Kuenen, Hooykaas) gefunden wird. Da indes 1, 21; 8, 3 und 9, 3 das israelitische Gemeinwesen nur noch als eine „Stadt" bezeichnet wird, da ferner die Darstellung der „Torheit" unter der allegorischen Gestalt des fremden Weibes Esras und Nehemias Kämpfe gegen die ausländischen Weiber (vgl. Esra 9 u. 10 und Neh. 13, 23 ff.) als in der Luft liegend voraussetzt, da endlich babylonische Einflüsse von der Stärke, wie wir sie weiter unten sehen werden, vor dem Exil wohl kaum anzunehmen sind, so scheint die schon von Hartmann und Vatke angenommene nachexilische Abfassung von Kap. 1—9 die größte Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Nur eine so späte Zeit wie die der Ptolomäer (so Holtzmann, Reuß, Cornill) kann bei dem weiter unten zu konstatierenden Mangel jedes hellenistischen Einflusses nicht in Betracht kommen. Wenn Nowack das aus den häufigen Warnungen vor Hurerei zu schließende üppige und ausschweifende Leben mit den kümmerlichen Verhältnissen der früheren nachexilischen Zeit unvereinbar erachtet, so kann dieses Urteil deshalb nichts gegen unsere Datierung verschlagen, weil die hier angezogenen Stellen 2, 16 ff., 5, 3 ff., 6, 24 ff., 7, 5 ff. bei richtiger Exegese überhaupt nicht von Hurerei im Sinne des 6. Gebotes, sondern von Hurerei im Sinne des 1. Gebotes handeln. Da wir mit dieser letzten Behauptung der gesamten neueren Exegese widersprechen, so halten wir es für notwendig, unsere exegetische Auffassung dieser Stellen des näheren zu begründen. Nehmen wir zunächst einmal mit der neueren Exegese an, daß alle diese Stellen Warnungen vor Hurerei im Sinne des 6. Gebotes

enthielten, und das fremde Weib dieser Stellen als ein wirkliches Weib mit Fleisch und Blut anzusehen wäre.

Indes das Unbefriedigende dieser Auffassung kommt schon darin zum Ausdruck, daß sie den heiligen Schriftsteller mitten in seine ganz allgemein gehaltenen Mahnungen zur Weisheit die Warnung vor einer ganz speziellen Fleischessünde einstreuen läßt. Als ob nur vor dieser einen, ganz speziellen Fleischessünde zu warnen gewesen wäre! Es kommt dazu, daß diese Auffassung an zwei Punkten geradezu undurchführbar ist. Man beachte zunächst 2, 16 f.: „Damit sie dich rette vor dem fremden Weibe, vor der Buhlerin, die ihre Reden geglättet hat, die den Vertrauten ihrer Jugend verläßt und den Bund ihres Gottes vergessen hat.“ An sich betrachtet, kann hier wie überall das fremde Weib eine Ausländerin, aber auch eine Israelitin, nämlich eine einem anderen Israeliten gehörige Frauensperson bezeichnen. Daß indes von einer ausländischen Ehebrecherin nicht gesagt werden kann, „sie habe den Bund ihres Gottes vergessen“, wird jetzt allgemein zugegeben. Ebenso allgemein sollte aber auch die Unanwendbarkeit dieser Redewendung auf ein israelitisches Eheweib zugegeben werden. Unser Schriftsteller nämlich gebraucht regelmäßig die Bezeichnung Jahwe für den Gott Israels. Nur da, wo er die Gottheit im allgemeinen gegenüber dem israelitischen Jahwe im besonderen hervorheben (2, 5) oder das allgemein Göttliche gegenüber dem allgemein Menschlichen zum Ausdruck bringen will (3, 4), entschließt er sich zur Bezeichnung „Elohim“. Ist diese Beobachtung richtig, dann mußte an unserer Stelle der Ehebruch einer Israelitin um so eher als ein „Vergessen des Bundes Jahwes, ihres Gottes“ dargestellt werden, als Mal. 2, 14 ausdrücklich Jahwe als Zeuge bei der israelitischen Eheschließung genannt wird.

Sodann beachte man die Stellen: 2, 18 f.; 5, 5 f.; 7, 27. Diese Stellen sind bisher auf das Strafgericht, das die Ehebrecherin und ihre Buhlen trifft, gedeutet worden. Aber diese Auslegung ist nicht haltbar. Denn faßt man das Strafgericht als unmittelbare Folge der ehebrecherischen Tat, so empfindet man es als maßlose Übertreibung, daß „alle, die (im Hause der Ehe-

brecherin) eingegangen sind, nicht zurückkehren und die Pfade der Lebendigen nicht erreichen" (2, 19). Faßt man hingegen das Strafgericht als Endgeschick der Ehebrecherin und ihrer Genossen, dann sieht man nicht ein, inwiefern sich dieses Endgeschick von dem der „Weisen" unterscheidet. Denn da nach Prov. 1—9 den „Weisen" nicht ewiges, sondern nur langes Leben verheißen ist (vgl. weiter unten), so steht die Scheol den „Weisen" genau so sicher bevor, wie der Ehebrecherin und ihren Genossen. Es kommt dazu, daß bei jeder der beiden Auffassungen weder das כִּי = denn in 2, 18a noch „das Weilen der Schatten im Hause der Torheit" (9, 18a) zu seinem Rechte kommt.

Ist somit die moderne Exegese der genannten Schriftstellen auf unüberwindliche Schwierigkeiten gestoßen, so darf man wohl die Frage aufwerfen, ob sich nicht alle diese Schwierigkeiten von selbst heben, sobald man die genannten Schriftstellen in eine große Allegorie hineinstellt. Oder muß denn das fremde Weib eine wirkliche Ehebrecherin von Fleisch und Blut sein? Könnte es nicht vielleicht eine allegorische Gestalt [1]), nämlich, wie wir weiter unten eingehender begründen werden, die Personifikation einer vom Auslande eingewanderten Gottes- und Sittenerkenntnis sein? Es ist doch zum mindesten auffallend, daß unsere Kapitel das fremde Weib mit denselben Worten schildern, mit denen die Psalmen die Vertreter einer neuen, mit der alten Jahwefurcht konkurrierenden Geistesrichtung beschreiben. Man vergleiche nur:

Prov. 5, 3f.: Denn von Honigseim triefen die Lippen der Fremden und glätter als Öl ist ihr Gaumen; aber schließlich ist sie bitter wie Wermut, scharf wie ein vielschneidig Schwert.

Psalm 55, 22: Glatt sind die Butterworte seines Mundes,

1) Die im folgenden vertretene allegorische Auffassung des fremden Weibes habe ich schon vor drei Jahren vorgetragen. Ich bemerke das, um den inzwischen von Sellin und Friedländer erschienenen Publikationen gegenüber meine Selbständigkeit zum Ausdruck zu bringen. Anderseits bekenne ich gern, gerade in diesem Aufsatze durch eine Unterhaltung mit dem Grafen Baudissin vor manchem voreiligen Schlusse bewahrt zu sein.

und Krieg sein Herz; seine Worte sind linder als Öl
und sind doch gezückte Schwerter.

Psalm 52, 4: Deine Zunge sinnt Verderben wie ein scharfes
Schermesser, du Arglist Verübender.

(Ähnlich Psalm 5, 10; 57, 5; 59, 8; 62, 5.)

Es kommt hinzu, daß die in Prov. 9, 13—18 entworfene Schilderung der „Frau Torheit" sich auffallend stark an den Wortschatz unserer von dem fremden Weibe handelnden Schriftstellen anschließt [1]). Frankenberg und andere haben aus diesen Wortanklängen auf einen kompilatorischen Charakter von 9, 13 bis 18 geschlossen und dementsprechend diesen Abschnitt für einen späteren Zusatz ausgegeben. Aber ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß der heilige Schriftsteller mit diesen Wortanklängen die Identität der „Frau Torheit" und des „fremden Weibes" verraten und damit in Prov. 9, 13—18 den unentbehrlichen Schlüssel zum Verständnis der Partien vom „fremden Weibe" darreichen wollte? Dann wäre nach des Dichters eigener Erklärung das fremde Weib = Frau Torheit, und die Warnungen vor diesem Weibe wären keine unmotivierten Warnungen vor einer speziellen Fleischessünde, sondern Warnungen vor der „Torheit", die in den Rahmen der allgemeinen Einladungen zur Weisheit ganz vorzüglich hineinpaßten. Von diesem fremden Weibe als einer vom Auslande eingewanderten neuen Gottes- und Sittenerkenntnis könnte auch anstandslos gesagt werden, „sie habe den Bund ihres Gottes vergessen". Und was die Hauptsache ist: von diesem fremden Weibe könnte auch das in vollem Umfange gelten, was 2, 18 f.; 5, 5 f.; 7, 27; 9, 18 geschrieben steht.

Es ist nämlich Tatsache, daß alttestamentliche Schriftsteller vielfach ausländische Gottes- und Sittenerkenntnis mit spiritistischem Unfug in Verbindung setzen. Jesaja (19, 3) sieht „die Beschwörer, welche Totengeister befragen", im ägyptischen Götzendienst ihr Handwerk treiben. Das Deuteronomium (Deut. 18, 10 f.) sieht in der Totenbeschwörung kananäische Greuel. Und

1) Vgl. 9, 13 המיה mit 7, 11; 9, 14 ביתה mit 2, 18 und 7, 8; 9, 15 לעברי דרך mit 7, 8; 9, 16 חסר לב und פתי mit 7, 7; 9, 18 ולא ידע mit 7, 23; 9, 18 שאול mit 5, 5; 7, 27; 9, 18 רפאים mit 2, 18 ff.

daß in Babylonien tatsächlich die Totenbefragung einen Teil des Kultus ausgemacht hat, dürfen wir aus dem Vorkommen des Amtes des ša'ilu = Totenbefragers in den Listen der babylonischen Priesterklassen schließen [1]). Ferner steht es fest, daß dieser spiritistische Unfug sich gerade in der nachexilischen Zeit mit Abgötterei verband. Das wird nicht nur durch die bekannten Stellen Jes. 57, 9 und 65, 4, sondern auch durch die Tatsache bewiesen, daß keine Gesetzgebung so häufig auf die Totenbefragung eingeht, wie das nachexilische „Heiligkeitsgesetz" (vgl. Lev. 19, 31; 20, 6. 27).

Sollten nicht auch die oben zitierten Stellen unserer Einleitung zum Spruchbuch von solchen spiritistischen Umtrieben einer fremden Gottes- und Sittenerkenntnis handeln? Daß das in der Tat die einzige Auffassung ist, die alle Schwierigkeiten dieser Stellen zu heben vermag, soll folgende Auslegung zeigen:

2, 18 f.: Denn [2]) sie hat ihr Haus nach dem Tode hingesetzt [3]) und zu dem Lande [4]) der Schatten führen ihre Bahnen. (Aber wie zwecklos solch spiritistisches Treiben ist, folgt daraus, daß) Alle, die dort (im Lande der Schatten) eingehen, kehren nicht zurück und erreichen nicht die Pfade des Lebens.

5, 5 f.: Ihre Füße steigen zum [5]) Tode hinab, die Scheol ist's, zu der ihre Schritte hineilen. Den Weg der Lebendigen beobachtet sie nicht [6]) (wohl aber den der Toten): schwan-

1) Vgl. auch im Gilgameschepos den Passus, wo Ea durch Nergal den Totengeist Eabanis „wie einen Wind" aus der Erde emporsteigen läßt. Jensen, K. B. VI, 1 S. 263.

2) Die in כי liegende Begründung des Vorhergehenden kommt nur bei unserer Auffassung des 18. Verses zur Geltung.

3) Für שחה ließ mit allen Neueren שׁחה.

4) Für אל רפאים schlage ich אל ארץ רפאים (vgl. Jes. 26, 19) vor, α) weil auch die LXX (*παρὰ τῷ ᾅδῃ μετὰ τῶν γηγενῶν*) hier unmöglich bloß אל רפאים gelesen haben können, und β) weil so allein das Suffix in באיה (2, 19) zu seinem Rechte kommt. Beachte, daß sich auch so erst der tatsächlich vorhandene Anklang an Ischtars Höllenfahrt (erṣit lâ târi = Land ohne Rückkehr) vollendet.

5) Mit Dort ergänze אל.

6) Lies בל תפלס und vgl. Müller-Kautzsch S. 38 f.

kend geworden sind (von diesem lichtscheuen Treiben) ihre Bahnen [1]) (wie die der Blinden Thren. 4, 14).

7, 27: Wege zur Scheol sind die Wege [2]) ihres Hauses, hinabführend zu den Kammern des Todes.

9, 18: Und er weiß nicht, daß Schatten dort (im Hause der Torheit) weilen, daß in den Tiefen der Scheol (vgl. Ezech. 8, 7 – 12) ihre Geladenen sind.

In Summa: Nachdem Frankenberg nachgewiesen, daß die mancherlei Ausdrücke, mit denen scheinbar das Treiben von Raubmördern (vgl. 1, 11 f., 16 f.; 6, 17 f.) geschildert wird, nicht im eigentlichen Sinne, sondern bildlich als Schilderungen von den Machinationen der Gottlosen gegen die Frommen verstanden werden müssen, wird man sich endlich auch gewöhnen müssen, die Schilderungen vom Treiben des fremden Weibes nicht wörtlich, sondern bildlich vom Treiben einer aus der Fremde eingewanderten Gottes- und Sittenerkenntnis (siehe unten) zu verstehen.

In textkritischer Beziehung herrscht über Prov. 1—9 im großen und ganzen Übereinstimmung. Der Abschnitt 9, 7—10 wird wohl von allen Kritikern als eine den Zusammenhang von 9, 6 und 9, 11 störende Interpolation ausgesondert. Auch der von Frankenberg vorgeschlagenen Streichung von 8, 13 stimme ich zu [3]).

Nur über 1, 1—7 und 6, 1—19, oder wie man um der verschiedenartigen religiösen Stimmung dieser Verse willen besser sagen sollte, über 6, 1—15 und 6, 16—19 herrscht eine Meinungsverschiedenheit. Der Abschnitt 1, 1—7 ist erst jüngst noch von Frankenberg und Müller-Kautzsch dem ersten Dichter abgesprochen worden, aber Budde (Theol. Litztg. 1904, Kol. 41) wird wohl recht behalten, wenn er diesen Abschnitt zwar als Überschrift ansieht, aber unter Vergleichung von חידתם 1, 6^{b} mit 6, 16 ff. als unveräußerlichen Bestandteil des Weisheitstraktates Kap. 1 bis 9 requiriert.

1) Das hier folgende לא תדע ist mit Müller-Kautzsch S. 38 f. als Glosse zu fassen.

2) Ergänze דרכי mit Müller-Kautzsch.

3) Zu den kleineren Textemendationen, die Müller-Kautzsch und andere vorgenommen haben, werden wir im Bedürfnisfalle Stellung nehmen.

Der Passus 6, 1—19 ist von Hitzig [1]), Kamphausen, Müller-Kautzsch u. a. in formaler Beziehung um der knappen Maschals willen, in inhaltlicher Beziehung um der Lebensregeln willen als heterogenes Element empfunden worden, aber Nowack, Strack und andere haben ihn als ursprünglichen Bestandteil des Ganzen festgehalten. Da ich in dieser Frage den Aufbau von Kap. 1—9 als letztes entscheidendes Moment anrufe, so sei es mir gestattet, ohne Auseinandersetzung mit den gekünstelten und völlig unbefriedigenden Einteilungen von Delitzsch (15 Spruchreden), Reuß (21 Ansprachen), Nowack (7 Teile), Strack (Einleitung und 9 Teile) das hier herzusetzen, was sich mir als Disposition der Einleitung zum Spruchbuch ergeben hat.

Überschrift Kap. 1, 1—7.

I. Einleitung Kap. 1, 8—33.

a) Einladung zur Zucht des Vaters (= Weisheitslehrers) Kap. 1, 8—9.

b) Warnungen vor dem Bösen Kap. 1, 10—19.

c) Auftreten der personifizierten Weisheit Kap. 1, 20—33 [2]).

II. Eigentliche Abhandlung Kap. 2—8.

a) Eine Einladung zur Zucht des Vaters (= Weisheitslehrers) Kap. 2.

b) Warnungen vor dem Bösen Kap. 3—7.

1. α) 3, 1—26 drei paränetische Ergüsse (beginnend 3, 1. 11. 21),
   β) 3, 27—35 Zusammenstellung positiver Lebensregeln,
   γ) 4, 1—27 drei paränetische Ergüsse (beginnend 4. 1. 10. 20).
2. α) 5, 1—23 drei paränetische Ergüsse (beginnend 5, 1. 7. 20),
   β) 6, 16—19 Zusammenstellung positiver Lebensregeln,
   γ) 6, 20—7, 27 drei paränetische Ergüsse (beginnend 6, 20; 7, 1. 24).

---

1) Hitzig hat außer 6, 1—19 auch noch 3, 22—26; 8, 4—12 und 14—16 gestrichen, aber damit nirgends Anklang gefunden.

2) Diese Dreiteilung der Einleitung bildet das Vorbild für die Dreiteilung der eigentlichen Abhandlung.

c) Das Auftreten der personifizierten Weisheit Kap. 8. Hier wird die Wahrheit der Weisheit begründet durch den Hinweis auf:
   α) ihren exoterischen Charakter (V. 1—5),
   β) die Geradheit ihrer Terminologie (V. 6—11),
   γ) ihre staatserhaltende Kraft (V. 12—16),
   δ) ihre Bedeutung für das wirtschaftliche Fortkommen (V. 17 bis 21),
   ε) ihr hohes Alter (V. 22—31).

III. Schluß Kap. 9.

Der Schlüssel zum Verständnis der Allegorie von der Ehebrecherin in der Gegenüberstellung von

a) der personifizierten Weisheit (9, 1—12) und
b) der personifizierten Torheit (9, 13—18).

Wie diese Übersicht zeigt, gruppieren sich die Warnungen vor dem Bösen Kap. 3—7 um zwei Zusammenstellungen von positiven Lebensregeln 3, 27—35 und 6, 16—19, die in ihrer religiösen Stimmung, aber auch in ihrem Wortschatz durchaus dem Charakter der Einleitung zum Spruchbuch entsprechen. Jede dieser beiden Zusammenstellungen positiver Lebensregeln muß, wenn der Aufbau gleichmäßig sein soll, durch je drei mit „mein Sohn" oder „ihr Söhne" beginnende paränetische Ergüsse ein- und ausgeleitet werden. Das ist aber nur dann der Fall, wenn der Abschnitt 6, 1—15 [1]), dem so wie so außer der behaglichen Breite der ersten 9 Kapitel auch ihre religiöse Stimmung fehlt, an seiner gegenwärtigen Stelle gestrichen wird.

Die theoretische Weisheit von Prov. 1—9.

Der Begriff der Weisheit wird in der Einleitung zum Spruchbuch in einem zwiefachen Sinne gebraucht. Er bezeichnet: 1) die objektive, göttliche und 2) die subjektive, menschliche Weisheit. Die erstere wird in unserer Untersuchung nur so weit berücksichtigt

1) Nach Bickell-Budde (Theol. Litztg. 1904, Kol. 41) sind die Verse 6, 1—15 in folgender Anordnung den Proverbien einzugliedern: 24, 23—29; 6, 1—8; 24, 30—32; 6, 9. 10f. (= 24, 33f.); 6, 12—15 (resp. 19).

werden, als sie ein Objekt der von der theoretischen Weisheit gepflegten Gotteserkenntnis ist. Die letztere, die subjektive, menschliche Weisheit, stellt sich in Prov. 1—9 als praktische und theoretische Weisheit dar. Die praktische Weisheit-Sittlichkeit, die in den älteren Sammlungen eine so große Rolle spielte, ist in Prov. 1—9 durch die theoretische Weisheit fast vollständig verdrängt worden. Sie findet sich eigentlich nur noch an drei Stellen: Kap. 2, 2 und 7, 4, wo sie nach dem Zusammenhange mit dem vorhergehenden Texte mit den „Geboten" identifiziert wird, und 8, 20, wo sie als personifizierte Größe von sich sagt: „Auf dem Pfade der Gerechtigkeit wandle ich, mitten auf den Steigen des Rechts" [1]). Auch diese praktische Weisheit-Sittlichkeit wird indes in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt werden, da sie nicht nur für sich, sondern auch im Verhältnis zur Furcht Jahwes zum Erkenntnisgebiete der theoretischen Weisheit gehört. Die theoretische Weisheit [2]) nimmt offenkundig den breitesten Raum in Prov. 1—9 ein. Schon in den älteren Sammlungen trat sie gelegentlich auf (vgl. 15, 2 und 7). Aber ganz abgesehen davon, daß sie dort niemals ausdrücklich von der Furcht Jahwes abhängig gemacht wurde, wurden ihr dort lediglich profane Dinge als Erkenntnisobjekte zugewiesen. Bald zeigte sie sich als eine Erkenntnis der Zweckbestimmung des irdischen Gutes (17, 16), bald als eine Erkenntnis dessen, was zur rechten Hausverwaltung (14, 1; 24, 3), zur Gütererwerbung (23, 4; 24, 4) und Kriegführung (24, 6) gehört, bald als Menschenkenntnis (11, 9; 20, 5. 27), bald als Selbsterkenntnis (vgl. 14, 8 mit 16, 2, auch 20, 24) usw. Nur eine einzige Stelle (28, 5: die, welche Jahwe suchen, haben Einsicht in alles) läßt uns vermuten, daß

1) In gewissem Sinne gehört auch 3, 35 hierher, weil hier diejenigen als „Weise" bezeichnet werden, die den in 3, 27—31 aufgestellten sittlichen Anforderungen genügen.

2) Ich weiß, daß der Ausdruck „theoretische Weisheit" nur unvollkommen das wiedergibt, was indogermanisches Sprachgefühl unter „theoretisch" versteht. Die Gotteserkenntnis z. B., die auch ein Stück der „theoretischen Weisheit" ausmacht, ist durchaus nicht rein theoretisch. Dennoch übernehme ich den Ausdruck aus der Tradition der biblischen Theologie, weil er in der Tat am kürzesten den Gegensatz zur „praktischen Weisheit" ausspricht.

die theoretische Weisheit auch in älteren Tagen schon höhere Erkenntnisobjekte gehabt haben mag.

Ganz anders liegen die Dinge in Prov. 1—9. Das erste, was uns auffällt, ist das: die theoretische Weisheit-Erkenntnis ist hier in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Furcht Jahwes gesetzt. Bestimmter ausgedrückt: die Furcht Jahwes erscheint hier als Prinzip der theoretischen Weisheit (1, 7 [9, 10]). Das ist gegenüber der früheren Auffassung etwas Neues. Aber damit nicht genug. „Wenn du sie (die praktische Weisheit-Sittlichkeit) suchst wie Silber", so lesen wir 2, 4—10, „... dann wirst du Einsicht in die Furcht Jahwes gewinnen und Erkenntnis Gottes erlangen, denn Jahwe gibt (theoretische) Weisheit und aus seinem Munde stammt Erkenntnis und Einsicht ... dann wirst du Einsicht gewinnen in Rechtbeschaffenheit und Recht und Geradheit, kurz jeden Pfad des Guten, denn (theoretische) Weisheit wird in dein Herz kommen und Erkenntnis deiner Seele lieblich sein."

Was folgt aus diesem Zusammenhange? Ich denke: Die theoretische Weisheit hat nicht nur, wie wir kurz vorher sahen, ein neues Prinzip, sondern auch ein neues Objekt für die von ihr gepflegte Erkenntnis gefunden. Sie zeigt sich nämlich: 1) als Einsicht in die Furcht Jahwes, 2) als Erkenntnis Gottes (vgl. auch 3, 6 und [9, 10]), 3) als Einsicht in die Sittlichkeit. Die Entstehung dieser neuen theoretischen Weisheit zu erklären, das soll die letzte und höchste Aufgabe der vorliegenden Studie sein. Zuvor aber haben wir durch eine Vergleichung von Prov. 1—9 mit den Spruchsammlungen in Kap. 10—29 den spezifischen Inhalt dieser neuen theoretischen Weisheit auf ihrem eben skizzierten dreifachen Erkenntnisgebiete zu konstatieren und damit die Basis für jene Erklärung ihrer Entstehung zu schaffen.

I. Der spezifische Inhalt der theoretischen Weisheit.

1) Die theoretische Weisheit als Einsicht in die Furcht Jahwes.

Was unsere Einleitung zum Spruchbuch unter Furcht Jahwes versteht, hat sie niemals selbst ausgesprochen. Da sie indes ähnlich wie die älteren Sammlungen neben und in der Furcht Jahwes einen Spielraum für die Übung des Gottvertrauens läßt (vgl.

16, 20; 20, 22 mit 3, 5; 3, 25 f. und beachte noch die Forderung der Liebe zur Weisheit 4, 6; 5, 18 f.; 7, 4), so dürfte wohl so viel gewiß sein, daß die Furcht Jahwes nicht etwa als ein sklavisches Zittern vor Gott im Sinne von Psalm 2, 11 gefaßt werden darf. Die Grundstimmung der Gottesfurcht ist vielmehr in allen Sammlungen die ענוה = Demut, d. h. das demütige Sichbeugen unter die Willenskundgebungen Jahwes. Nur so erklärt es sich, wie in älteren Zeiten die Demut zweimal als ein Korrelatbegriff zur Gottesfurcht hingestellt werden kann, das eine Mal in einem Parallelismus membrorum (15, 33), das andere Mal in einem Appositionsverhältnis (22, 4). Nur so erklärt sich auch, wie in Kap. 1—9 unter den Dingen, die für Jahwe resp. die Weisheit ein Gegenstand des Hasses sind, zweimal (6, 17 und 8, 13) der Hochmut den ersten Platz einnimmt und nur der Demütige im Gegensatz zum gottlosen Spötter der Gnade Jahwes versichert wird (3, 34). Eine Sonderstellung der Einleitung zum Spruchbuch tritt erst in der Beurteilung des Verhältnisses der „Furcht Jahwes" zur Weisheit-Sittlichkeit hervor. Fragen wir nämlich, woher die Weisheit-Sittlichkeit kommt, so bewegt sich die Antwort der älteren Sammlungen noch auf zwei Linien. Bald nennt sie die Weisen, bald Jahwe als Spender der Weisheit. Bald heißt es: „Geh mit Weisen um, so wirst du weise (13, 20), denn des Weisen Zunge zeigt gute Erkenntnis" (15, 2), vgl. auch 10, 14; 15, 7; 12, 18. Bald heißt es: „Von Jahwe kommt ein verständiges Weib" (19, 14) und „Die Schritte des Mannes (d. h. sein sittlicher Lebenswandel) hängen von Jahwe ab" (20, 24). Bald heißt es: „Der weise Mann besänftigt den König (in seinem Zorn)" (16, 14; vgl. auch 11, 30). Bald heißt es: „Gleich Wasserbächen ist eines Königs Herz in der Hand Jahwes. Wohin er will, lenkt er es" (21, 1). Auf denselben beiden Linien muß sich naturgemäß auch die Antwort auf die Frage nach dem Wege zur Weisheit-Sittlichkeit bewegen. Bald wird ein Achten auf die in den Vätern und Weisen vorhandene Lebenserfahrung empfohlen, bald die Furcht Jahwes, das demütige Sichbeugen unter seine Willenskundgebungen. Bald heißt es: „Ein weiser Sohn ist des Vaters

Zucht" (13, 1) [1]) und „Der Narr verschmäht die Zurechtweisung seines Vaters" (15, 5) oder „Ein Ohr, das zum Leben führende Rüge hört, hat seinen Aufenthalt unter Weisen" (15, 31). Bald heißt es: „Die Furcht Jahwes ist eine zur Weisheit führende Zurechtweisung" (15, 33) oder „Durch die Furcht Jahwes kommt Meiden des Bösen" (16, 6).

Ja wären alle diese Väter und Weisen, auf deren Lebenserfahrung hier verwiesen wird, ausgesprochen religiöse Männer, dann ließen sich vielleicht diese beiden Linien in einem Punkte vereinigen, dann könnten vielleicht ihre Lebenserfahrungen mit den Willenskundgebungen und Offenbarungen Gottes identifiziert werden und die Furcht Jahwes wäre schließlich nichts anderes als ein Achten auf die Lebenserfahrungen der Väter und Weisen. Aber solange der religiöse Charakter der älteren israelitischen Maschaldichter oder Weisen nicht bewiesen werden kann, vielmehr zugegeben werden muß, daß Cheyne (Job and Salomon 1877, p. 134) recht hat, wenn er sagt: „It is not clear to me that these wise men (im Gegensatz zu den späteren Weisen) were preoccupied by religion" und abermals: „At any rate the writers (of the first collection) are clearly not in the van of religious thought", so lange gibt es in den älteren Sammlungen zwei grundverschiedene Wege zur Weisheit-Sittlichkeit, nämlich: die Furcht Jahwes und das Achten auf die Lebenserfahrungen der Väter und Weisen; d. h. in den älteren Sammlungen ist Weisheit-Sittlichkeit [2]) noch möglich ohne Furcht Jahwes.

Ganz anders liegen die Dinge in Prov. 1—9. Die Weisen, die hier zu uns reden, sind Männer von ausgesprochen religiösem Charakter. Wie sie das inzwischen kodifizierte Gesetz des Herrn anderen ans Herz legen (vgl. Prov. 3, 9a mit Lev. 27, 30ff., Num. 18, 21ff., Deut. 12. 14. 26 und Prov. 3, 9b mit Num. 15, 20f.), so leben und weben sie selbst darin. So innig sind

---

1) Beachte indes, daß Oyserinck und Müller-Kautzsch hier nach den Versionen lesen: „Ein weiser Sohn liebt (אהב) Zucht."

2) Es hat dies zum guten Teil wohl seinen Grund auch darin, daß in der ältesten Anthologie die Sittlichkeit vielfach noch als bloße Lebensklugheit aufgefaßt wird (vgl. weiter unten).

sie mit seinem Geiste verwachsen, daß sie ihre eigenen Unterweisungen als „Gebote“ bezeichnen (vgl. 2, 1; 3, 1) und neben die obengenannten Gebote Jahwes als gleichwertige hinstellen dürfen. Daß sie daneben auch noch auf die Lebenserfahrung der Väter verweisen (vgl. 1, 8; 6, 20), macht hier nichts aus, da die Väter, die sie dabei im Auge haben, selbst im Gesetz des Herrn erzogen sind und aus seinem Geiste heraus reden (vgl. 3, 3f.). Als Spender der Weisheit-Sittlichkeit kann darum, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt wird [1]), jetzt nur noch einer erscheinen: „Jahwe“. Und an Stelle der früher noch zugelassenen beiden Wege zur Weisheit-Sittlichkeit gibt es jetzt nur noch einen: „Die Furcht Jahwes ist der Weisheit Anfang“ (9, 10), d. h. Weisheit-Sittlichkeit ohne Furcht Jahwes ist unmöglich (vgl. auch 8, 13 und 3, 7).

Mit anderen Worten: Das ist die eigentümliche Einsicht, welche die Einleitung ins Spruchbuch in die Furcht Jahwes gewonnen hat: sie hat die Jahwefurcht als unentbehrliches Fundament der Sittlichkeit erkannt.

2) Die theoretische Weisheit als Erkenntnis Gottes.

Obwohl in den älteren Anthologien der Begriff der Gotteserkenntnis noch nicht auftritt, so darf man doch aus der Aussage, daß „die, welche Jahwe suchen, Einsicht in alles haben“ (28, 5), den Schluß ziehen, daß auch hier eine gewisse Gotteserkenntnis, wenigstens der Sache nach, als selbstverständlicher Besitz des Weisen vorausgesetzt wird. Der Unterschied zwischen den älteren Anthologien und Prov. 1—9 wird nur darin bestehen, daß dort die Gotteserkenntnis vornehmlich aus der Erfahrung, hier aber trotz Prov. 3, 5. 7 aus der Erfahrung und Reflexion geschöpft wird. Denn daß in der Tat unser Dichter auch der Reflexion eine Bedeutung für die Erlangung der Gotteserkenntnis zuschreibt, geht schon daraus hervor, daß er seine Gegner in dem achten Kapitel (siehe unten) auf verstandesmäßigem Wege von der Wahrheit seiner Gotteserkenntnis zu überzeugen

1) Die Stelle 2, 6: „Jahwe gibt Weisheit“ gehört nicht hierher, da sie von der theoretischen Weisheit handelt.

versucht. Nur darf man nicht vergessen, daß er gerade da, wo er der von einem Gegner behaupteten Unmöglichkeit einer spekulativen Gotteserkenntnis (30, 1 f.) entgegentritt, nicht nur auf die Erfahrung neben der Reflexion verweist (30, 5 b), sondern auch seine Reflexion in die Schranken der im Worte Gottes vorliegenden Offenbarung hineinstellt (30, 5 a).[1] Daher kommt es auch, daß sich die Aussagen seiner mehr spekulativen Gotteserkenntnis zum großen Teil noch mit denen der rein empirischen Gotteserkenntnis früherer Tage decken.

So wird in älterer wie in neuerer Zeit Jahwes Wohlgefallen resp. Mißfallen von dem sittlichen Verhalten der Menschen abhängig gemacht.

A. Falsche Wage ist ein Greuel für Jahwe, volles Gewicht aber gefällt ihm wohl 11, 1. (Ähnlich 20, 10 und 23.) Ein Greuel sind für Jahwe die, welche ein verkehrtes Herz haben, Gegenstand seines Wohlgefallens aber sind die unsträflich Wandelnden 11, 20. Ein Greuel für Jahwe sind Lügenlippen; die aber Treue üben, gefallen ihm wohl 12, 22.

Der Frevler Opfer ist ein Greuel für Jahwe, aber das Gebet der Redlichen gefällt ihm wohl 15, 8.

Ein Greuel für Jahwe ist der Weg des Frevlers, aber er liebt den, der der Gerechtigkeit nachjagt 15, 9 (ähnlich 17, 15; 15, 26; 12, 2; 16, 5) usw.

B. Ein Greuel ist für Jahwe der Abwegige, aber bei den Redlichen ist sein Geheimnis 3, 32 (ähnlich 6, 16).

Binde sie (liebreiche Gesinnung und Treue) um deinen Hals usw., dann wirst du Gnade ... gewinnen in den Augen Gottes und der Menschen 3, 3 f. (ähnlich 8, 35).

Und dort wie hier ist es Jahwe selbst, der in Betätigung dieser seiner Gesinnung den Gerechten belohnt und den Frevler bestraft.

---

1) Die Worte 30, 5 u. 6 rühren von demselben Verfasser her wie Prov. 1—9. Sie sind von diesem Verfasser nicht bloß als Antwort auf 30, 1—4, sondern auch als Schlußwort zu den Spruchsammlungen Kap. 10—29 gemeint. Die Verse 30, 7 — 31, 31 sind noch spätere Zusätze.

A. Eine Schutzwehr ist für den Unschuldigen (lies לַתֹּם) der Weg Jahwes, aber Ruin für die Übeltäter 10, 29.

Das Haus der Stolzen reißt Jahwe weg, aber die Grenze der Witwe stellt er fest 15, 25.

Die Augen Jahwes behüten die Erkenntnis, so stürzt er denn des Treulosen Worte um 22, 12.

Nicht ungestillt läßt Jahwe das Begehren des Gerechten, aber die Gier der Frevler stößt er zurück 10, 3 (ähnlich 12, 2; 18, 10 und indem sogar Sünde als Strafe für Sünde erscheint 22, 14).

B. Der Fluch Jahwes ist im Hause des Frevlers, aber die Wohnstätte der Gerechten segnet er 3, 33.

Wie er der Spötter spottet, so gibt er den Demütigen (Qerê) Gnade 3, 34 (ähnlich 2, 7; 3, 6)[1]).

Und doch muß schon in diesen Gedankenreihen ein Unterschied zwischen den älteren Anthologien und Prov. 1—9 konstatiert werden, sofern hier allein Lohn und Strafe Jahwes als ein von der Weisheit ausgehender Segen resp. Fluch gedacht werden.

Vgl. 3, 16: Dauer der Tage ist in ihrer Rechten, in ihrer Linken Ehre und Reichtum.

4, 6: Verlaß sie nicht, so wird sie dich bewahren; liebe sie, so wird sie dich behüten (ähnlich 4, 8 f.).

8, 18: Reichtum und Ehre ist bei mir, altehrwürdige Habe und Gerechtigkeit.

8, 21: Um denen, die mich lieben, reelles Gut zukommen zu lassen und ihre Schatzkammern zu füllen.

9, 11: Denn durch mich werden deine Tage viel,

und 1, 28: Dann werden sie mich rufen, aber ich werde nicht antworten; sie werden nach mir suchen, aber mich nicht finden.

Wenn außerdem noch die Strafe Jahwes als ein Gericht erscheint, das die Sünder an sich selbst vollziehen (vgl. 1, 18; 8, 36)[2]) resp. ihnen durch ihre Sünde bereitet wird (1, 19;

---

1) Die einzige Stelle, an der ein Zweifel an der gerechten Weltregierung Gottes bekämpft wird, ist 3, 11 f.

2) Einmal (vgl. 11, 17) begegnet diese Auffassung auch in älterer Zeit.

1, 32; 5, 22), so liegt hier offenkundig das Bestreben vor, Jahwe selbst so wenig wie möglich mit dem Treiben dieser Welt zu verquicken.

Dieses Streben, Jahwe der Welt möglichst fern zu rücken, bringt die Einleitung zum Spruchbuch am deutlichsten in den Vorstellungen von der Weltschöpfung, -erhaltung und -regierung zum Ausdruck. Früher nämlich pflegte man Jahwe selbst als Schöpfer von allem (16, 4) zu bezeichnen. Von Jahwe kommt, so fuhr man fort, der das Verborgene erforschende Menschengeist (20, 27), das hörende Ohr und das sehende Auge (20, 12), der Sieg in der Schlacht (21, 31) und die Entscheidung des Loses (16, 33) usw. Aber die Einleitung ins Spruchbuch wählt andere Ausdrücke. Auch sie läßt Jahwe die Welt schaffen und erhalten. Aber sie drückt das so aus: „Jahwe hat durch Weisheit die Erde gegründet, hat die Himmel durch Einsichtigkeit festgestellt; durch seine Erkenntnis brachen hervor die Wassermassen und die Ätherhöhen ließen Tau herniederrieseln (3, 19)“ [1]. Selbst die Könige der Erde regieren durch die Weisheit und die Gewaltigen ordnen durch sie an, was recht ist (8, 15). Nicht als ob ich meinte, es werde in diesen Aussagen die Weisheit als ein selbständiges, außer Gott existierendes Wesen (Hypostase) gedacht oder gar der Versuch gemacht, durch diese Hypostase die unterbrochene Verbindung zwischen dem transzendenten Gott und der Welt wiederherzustellen. Das hieße den poetischen Charakter der Darstellung vollständig verkennen [2]) und

1) In der Stelle 8, 27—31 ist nach der bei Frankenberg gegebenen richtigen Auslegung Jahwe selbst der Weltschöpfer. Die Weisheit dagegen hat, da אָמוֹן nicht Werkmeister, sondern Pflegling heißt, mit der Weltschöpfung gar nichts zu tun.

2) Auch an der Stelle 8, 22—30 ist die Weisheit keine Hypostase; bekanntlich will diese Stelle gegenüber dem neologischen Charakter der Torheit das hohe Alter und damit die Wahrheit der vom Dichter vertretenen Weisheit nachweisen. Dazu wird von ihr gesagt: 1) Die Weisheit ist vor Urzeiten als Embryo im Mutterleibe gewirkt (8, 22—23), 2) als die Welt noch nicht war, wurde sie geboren (24—26), und 3) als die Welt geschaffen wurde, war sie ein Pflegling, ein spielendes Kind (8, 27—30). Wäre die Weisheit in diesem Zusammenhang Hypostase, d. h. ein persönlich dargestelltes Prinzip der Welterklärung, dann müßte sie bei der Weltschöpfung als eine unter Gottes

dem Dichter und seiner Zeit Bedürfnisse imputieren, die damals jedenfalls noch nicht vorhanden waren. Nein, wer die dichterische Sprache unseres Weisheitslehrers in Prosa zu übersetzen und aus ihrer Bilderrede den eigentlichen Sinn herauszuschälen vermag, der muß zugeben, daß hier nur von einer Eigenschaft Gottes die Rede ist. Und wer mit uns in der vom Dichter bekämpften Torheit die altorientalische Gottes- und Sittenerkenntnis erblickt (siehe weiter unten), der muß einräumen, daß mit dieser Einführung der göttlichen Weisheit nicht etwa eine Verbindung zwischen Gott und Welt hergestellt, sondern vielmehr eine Verquickung von Gott und Welt aufs energischste bekämpft werden soll. Mit einem Satz: der spezifische Inhalt der Gotteserkenntnis unserer Einleitung geht dahin, daß Gott mit der Welt nicht identifiziert werden darf, sondern möglichst transzendent über der Welt gedacht werden muß.

3) Die theoretische Weisheit als Einsicht in die Sittlichkeit.

Die Einsicht, welche der Verfasser von Prov. 1—9 in die Sittlichkeit gewonnen hat, läßt sich in erschöpfender Weise nur darstellen, wenn wir seine Vorstellungen a) vom höchsten Gut, b) von der zum sittlichen Handeln befähigenden Gesinnung (= Tugend), c) von der pflichtgemäßen Betätigung der sittlichen Gesinnung (= Pflicht) an unserem Geiste vorübergehen lassen. Da indes die sub b) genannten Vorstellungen schon bei der Einsicht in die Furcht Jahwes ihre Berücksichtigung gefunden haben, so dürfen wir uns hier mit einer Vorführung der sub a) und c) aufgeführten Vorstellungen begnügen.

a) Die Vorstellungen vom höchsten Gut.

Als höchstes Gut wird im ganzen Buche der Proverbien das Leben gepriesen, und zwar im Gegensatz zum Tode. So heißt es 11, 19: „Wer an Gerechtigkeit Wohlgefallen hat [1]), der tut's zum Leben und wer dem Bösen nachjagt, der tut's zum Tode." Und in demselben Sinne spricht die personifizierte Weisheit 8, 35 f.:

Leitung stehende Künstlerin, aber nicht als Pflegling oder spielendes Kind dastehen.

1) Lies mit Müller-Kautzsch רֹעֶה für כֵּן.

„Wer mich erreicht, hat Leben erreicht, ... alle, die mich hassen, lieben den Tod.“ Es ist bekannt, daß noch Ewald in seiner „Lehre der Bibel von Gott“ (Bd. III, S. 124 und 433) das hier gepriesene Leben als ewiges Leben = Unsterblichkeit gefaßt und O. Holtzmann sogar unter Verwertung dieser Auffassung von Einflüssen der platonischen Unsterblichkeitslehre (Phädon) auf die Proverbien (Stade, Geschichte des Volkes Israel, S. 299) geredet hat. Aber seitdem man in Anlehnung an LXX das unhebräische אַל־מָוֶת (12, 28) in אֶל מָוֶת und das verdächtige בְּמוֹתוֹ (14, 32) in בְּתֻמּוֹ [1]) emendiert hat, dürfte allgemein anerkannt sein, daß das Leben in allen Teilen der Proverbien als diesseitiges, irdisches Gut gemeint ist. Zwar macht Oehler (Theologie des Alten Testamentes, S. 857) noch hinter einigen Stellen der Einleitung zum Spruchbuch (2, 18; 5, 5; 7, 27; 9, 18) ein Fragezeichen, weil hier die Scheol wohl als Endgeschick der Ehebrecherin und ihrer Genossen, aber nicht der Frommen und Weisen erscheine, aber da diese Stellen überhaupt nicht vom Endgeschick der Ehebrecherin und ihrer Genossen, sondern, wie wir oben gesehen haben, von deren spiritistischen Umtrieben handeln, so muß das „Leben“ auch hier trotz der Oehlerschen Bedenken als diesseitiges, irdisches Gut gefaßt werden. — Der mannigfache Inhalt dieses Gutes wird den Frommen nicht mit einem Male, sondern nach Maßgabe ihrer Frömmigkeit nur allmählich, d. h. in stufenmäßigem Fortschritt, zuteil. Nur so begreift man, wie der Lebensweg der Gerechten auch ohne Ahnung eines ewigen Lebens mit einer „aufwärts steigenden Bahn“ (15, 24) und mit dem „fortschreitenden Hellerwerden des Morgenglanzes“ (4, 18) verglichen werden kann. Wer aber auf dem Gipfel oder im Mittagsglanze seines frommen Lebens steht, der darf den ganzen Inhalt des höchsten Gutes sein eigen nennen. Dazu gehören in älterer und neuerer Zeit: Dauer der Tage (10, 27. 30 und 3, 2. 16; 4, 10; 9, 11), Reichtum

1) Auch wenn 14, 32 gelesen werden müßte: „Getrost bleibt in seinem Sterben (במותו) der Gerechte“, so braucht das immer noch nicht auf eine Hoffnung des ewigen Lebens zu deuten. Es kann sich ebensogut auch auf die Zukunft des Geschlechtes des Gerechten (14, 26; 20, 7) oder auf die Fortdauer seines Andenkens (10, 7) beziehen.

(22, 4 und 3, 10. 16; 8, 18), Ehre (21, 21; 22, 4 und 3, 16; 8, 18), Gerechtigkeit als sittlicher Habitus (21, 21 und 8, 18). In älterer Zeit wird außerdem noch Fortdauer des Andenkens (10, 7) genannt, in neuerer Zeit Gesundheit (3, 8; 4, 22), Schönheit (3, 22), Sicherheit (1, 33; 3, 23—26), wahres Glück (2, 7), Einsicht in die Rechtbeschaffenheit (2, 9), Einsicht in die Furcht Jahwes und Erkenntnis Gottes (2, 5) und endlich der Besitz des Landes Kanaan nach Vollzug des Weltgerichtes (2, 21 f.). Die letztgenannten Lebensgüter sind von großer Wichtigkeit für die Bestimmung des spezifischen Inhalts der Einsicht, die Prov. 1 bis 9 in das höchste Gut gewonnen haben. Es ist ja schon lange bemerkt, daß der dem Buch der Sprüche zum Vorwurf gemachte Eudämonismus in allen Teilen des Spruchbuches eine außerordentliche Milderung dadurch erfährt, daß der als Lohn der Frömmigkeit erscheinende irdische Besitz als ein Zeichen und Unterpfand des göttlichen Wohlgefallens beurteilt wird und die Gerechtigkeit so notwendig zum höchsten Gute gehört, daß aller irdische Besitz ohne sie als wertlos erscheint (11, 4; 15, 6). Aber wenn nun weiter in Prov. 1—9 zu einem Leben, das den Namen Leben verdient, nicht nur der Besitz der theoretischen Weisheit mit ihrer dreifachen Erkenntnis gehört, sondern auch die Teilnahme am messianischen Reich, wie immer auch dieselbe vermittelt gedacht wird, so ist damit sicher dem Eudämonismus der alttestamentlichen Moral der denkbar mildeste Ausdruck verliehen.

b) Die Vorstellungen von der Pflicht.

Dem heteronomen Charakter der alttestamentlichen Moral entspricht es, daß im ganzen Proverbienbuche die Pflicht des Menschen durch ein außerhalb des Menschen stehendes Gesetz bestimmt wird. Solange sich dieses Gesetz nicht nur in den Offenbarungen Jahwes, sondern auch in den Erfahrungen der Väter und Weisen darstellte (vgl. oben), trug die Moral einen allgemein heteronomen Charakter. Aber von demselben Augenblick an, wo das Gesetz in dem geschriebenen Gesetze Gottes aufgezeigt ward, empfing die Moral einen speziell *theonomen* Charakter. In diesem Fortschritt repräsentiert sich der größte Unterschied der Pflichtenlehre der Einleitung des Spruchbuches von der der älteren Sammlungen.

Andere Unterschiede ergeben sich, wenn wir die von Prov. 1 bis 9 vertretenen Anschauungen vom pflichtmäßigen Handeln nach der üblichen Dreiteilung (α) Pflichten gegen Gott, β) Pflichten gegen uns selbst und γ) Pflichten gegen den Nächsten) an unserem Geiste vorübergehen lassen.

Als vornehmste Pflicht gegen Gott erscheint in allen Schichten der Proverbien die Furcht Jahwes. Als selbstverständliche Betätigungen der Furcht Jahwes erscheinen überall das Opfer (14, 9; 15, 8; 17, 1; 21, 3. 27 und [6, 35] 7, 14) [1]) und das Gelübde (20, 25 und 7, 14). Das Gebet wird allerdings nur in alter Zeit (15, 8. 29; 21, 13) erwähnt, aber ich habe nicht den Mut, hier aus dem Schweigen von Prov. 1—9 ein argumentum e silentio zu ziehen.

Hingegen scheint mir in Prov. 1—9 eine einzigartig dastehende Hochschätzung der kultischen Pflichten vorzuliegen. Während nämlich in der ältesten Sammlung noch die Pflege von Recht und Gerechtigkeit über das Opfer gestellt wird (21, 3) und dementsprechend das Gebet des Unbarmherzigen als unerhörlich bezeichnet wird (21, 13) und das Opfer des Frevlers als ein Greuel für Jahwe (15, 8) und das Gelübde des Unüberlegten als ein Fallstrick für den Menschen (20, 25), so wird Kap. 3, 9 ohne jede Einschränkung zur Entrichtung der Erstlinge des Einkommens aufgefordert und dieser nackten Entrichtung der Erstlinge ein Segen in Aussicht gestellt, der sonst (3, 16 und 8, 18) nur als Lohn der Weisheit selbst erscheint.

Was nun die sub β) und γ) genannten Pflichten betrifft, so bewegen sich die Aussagen von Prov. 1—9 auch hier im großen und ganzen in den Bahnen der älteren Sammlungen. Das gilt zunächst in formaler Beziehung insofern, als die Einleitung ins

---

1) Wie wenig übrigens die älteste Anthologie eine Bekanntschaft mit den gesetzlichen Begriffen und Anschauungen vom Opfer verrät, geht zwar nicht aus der Bezeichnung des Sühnopfers mit זבח hervor (21, 27) — denn auch nach dem Gesetz fällt das Sühnopfer unter den Begriff des זבח —, sondern aus der Bezeichnung des Frevlers als eines כֹּפֶר des Gerechten (21, 18). Das אשׁם = Schuldopfer (14, 9) ist von den Kritikern mit Recht für verdächtig erklärt worden.

Spruchbuch der Mehrzahl dieser Pflichten eine prohibitive Formulierung gibt und damit an dem negativen Charakter der proverbiellen resp. alttestamentlichen Ethik festhält. Es gilt aber auch in materieller Hinsicht. Bei der Aufforderung zur Selbstbeherrschung (16, 32 und 25, 28) z. B. wird die Aufmerksamkeit ganz wie in früheren Tagen auf einzelne Glieder des menschlichen Leibes gelenkt, auf Augen (vgl. 4, 25 mit 10, 10), Lippen (vgl. 4, 24 mit 16, 30; 22, 18), Füße (vgl. 4, 27; 6, 18 mit 25, 8), Hände (vgl. 6, 17 mit 12, 24; 19, 24; 26, 15) und schließlich auf das Herz (vgl. 4, 23; 6, 18 mit 14, 30. 33; 15, 13 f.). Man könnte höchstens sagen, daß hier die primäre Bedeutung des Herzens schärfer als früher hervortritt (vgl. 4, 23). Auch wenn die Stellung zum Nächsten geregelt wird, werden aus älterer Zeit her bekannte Töne angeschlagen, ob man nun warnt vor Hochmut (vgl. 6, 17; 8, 13 mit 16, 5; 21, 4; 25, 6 f.; 29, 23), Lüge (vgl. 6, 17 mit 12, 19. 22; 13, 5; 17, 7; 21, 6), Neid (vgl. 3, 31 mit 23, 6), falschem Zeugnis (vgl. 6, 19 mit 19, 5. 9; 21, 28; 25, 18), Streit (vgl. 3, 30 mit 15, 18; 16, 28; 17, 14; 21, 9. 19; 25, 24; 29, 21 f.), Wortverdrehung (vgl. 2, 12; 8, 13 mit 10, 31) und Verbrüderung mit den Gottlosen (vgl. 1, 11 bis 19 mit 16, 29; 24, 1. 21) [1]) oder ob man zur huldreichen Gesinnung (vgl. 3, 3 mit 20, 28), Treue (vgl. 3, 3 mit 11, 13; 20, 6), Wohltätigkeit (vgl. 3, 27 f. mit 14, 21. 31; 19, 17) und Gehorsam gegen die Eltern (vgl. 1, 8; 4, 1 mit 23, 22) auffordert.

Selbst die Warnungen vor der Torheit, die in den Warnungen vor dem ehebrecherischen Weibe verborgen liegen, haben in älteren Sammlungen ihre Parallelen (24, 1. 21), wenn man nicht gerade

---

1) Frankenberg hat zuerst erkannt, daß die charakteristischen Ausdrücke in Kap. 1, 11—19 nicht wörtlich, sondern als Bilderrede zu verstehen sind. „Schon bei Jerem. (Ezech.) ist der Ausdruck שפך דם נקי im uneigentlichen Sinne zu verstehen von der Vergewaltigung der Schuldlosen im Gericht.“ Vgl. auch Psalm 94, 21. Matth. 27, 4. Die zitierte Stelle handelt also nicht von dem Treiben gewisser Raubmörder, sondern ist eine in stereotypen Ausdrücken gehaltene Schilderung von den Machinationen der Gottlosen gegen die Frommen.

den Unterschied zwischen praktischer und theoretischer Torheit in den Vordergrund drängt.

Und doch an einer Stelle erhebt sich auch in diesen Gedankenreihen die Einleitung zum Spruchbuch weit über die älteren Anthologien. In den letzteren pflegte man bekanntlich die Sittlichkeit (praktische Weisheit) noch vielfach mit der Weltklugheit zu identifizieren. So, wenn man den Weisen durch sein zurückhaltendes Schweigen (13, 16) und den Einsichtigen durch sein vorsichtiges Mißtrauen (14, 15) charakterisierte. Und ohne Frage liegt hier eine Schwäche der älteren Ethik. Aber wenn Bruch (S. 145) und Fey (S. 37) auf Grund von 8, 5 und 12 dieselbe Schwäche auch in Prov. 1—9 hineingetragen haben, so widerspricht das nicht nur der tatsächlichen Ignorierung des Weltklugen in diesen Kapiteln, sondern auch dem Sinne von 8, 5 und 12. Denn die Weisheit, die 8, 12 behauptet, sie habe „Klugheit“ inne, ist doch nicht die praktische, sondern die theoretische Weisheit. Und warum sollte die hebräische Sprache einem Menschen, der das dreifache Erkenntnisgebiet der theoretischen Weisheit beherrscht, das Prädikat der „Klugheit“ vorenthalten? Vollends die Aufforderung an die Einfältigen: „Gewinnet Einsicht in die Klugheit“ (8, 5) wird ohne Schwierigkeit als eine Aufforderung zum Studium der theoretischen Weisheit verstanden werden dürfen. Mit anderen Worten: In Prov. 1—9 hat die Sphäre des Ethischen insofern eine Beschränkung erhalten, als das weite Gebiet des Weltklugen von ihr ausgeschlossen ist [1]). Daß damit zunächst eine Vertiefung der Auffassung vom Sittlichen als einem Gegenstande des pflichtgemäßen Handelns gegeben ist, liegt auf der Hand. Man beachte aber, daß damit zugleich die Frage entsteht, ob das Weltkluge mit dem Nomismus dem Gebiete des ethisch Gleichgültigen oder mit dem Christentum dem Gebiete des ethisch Erlaubten (individuell Bestimmbaren) zugewiesen werden muß.

II. Die Entstehung der theoretischen Weisheit.

Schon seit Jahrzehnten ist die theoretische Weisheit in irgendwelche Beziehungen zur nichtisraelitischen Gedankenwelt gesetzt wor-

1) Das findet sich zum Teil schon bei Hiob, vgl. Bruch S. 214.

den. O. Holtzmann z. B. hat in Stades „Geschichte des Volkes Israel", abgesehen von der Allegorie (S. 296) und Unsterblichkeitslehre (S. 299), besonders in der „Spekulation" des 8. Kapitels der Proverbien einen hellenistischen Einfluß gefunden. Er schreibt darüber: „Es ist ja ohne Frage ein überaus hoher und schöner Gedanke, daß das Ideal sittlich normierter Weisheit den Schöpfer bei seiner Schöpfung geleitet habe. Aber, wenn diese Weisheit als Erstling unter Gottes Geschöpfen und als Werkführerin Gottes beim Bau der Welt gepriesen wird, so entfaltet sich doch hier der griechische Begriff des Kosmos als der wunderbar herrlichen Weltordnung viel zu deutlich vor unseren Augen, als daß wir nicht den fremdländischen Einschlag in diesem Gewebe bemerken müßten; und wenn es heißt, daß diese bei der Schöpfung waltende Weisheit nun auch die Führerin des einzelnen Menschen auf seinem Lebenswege sein soll, so klingen auch darin ganz deutlich gewisse Theorien griechischer Philosophie an. Man darf nur nicht den Verfasser zum Vertreter eines ausgeprägten Stoizismus oder, was noch falscher wäre, Platonismus machen" (S. 297). Fügen wir zu diesem Passus noch hinzu, daß Cornill (Einleitung S. 225) unter Berufung auf Reuß auch „in der Hypostasierung der Weisheit" einen Einfluß der alexandrinischen Philosophie erkennt, so haben wir damit wohl alle Verbindungslinien zusammengestellt, die jemals zwischen Prov. 1—9 und der hellenischen, resp. hellenistischen Philosophie gezogen worden sind. — Ganz andere, nämlich babylonische Einflüsse sind in der neuesten Zeit unter Anlehnung an Gunkel [1]) von Zimmern (in Schraders „Keilinschriften und das Alte Testament" [3], S. 439) behauptet worden. Er schreibt darüber: „Weiter geht die Gestalt der per-

1) Ausgehend von der Annahme, daß mythologische Figuren in der Religionsgeschichte häufig durch Abstraktionen ersetzt werden, hatte Gunkel (Genesis, S. 95) allerdings nur behauptet, daß auch die „Weisheit" an Stelle einer weiblichen Göttin, einer Tochter Gottes, getreten sei, ohne dabei Siduri Sabîtu zu nennen. Aber auch diese Formulierung ist falsch. Sie vergißt, daß vielfach auch in umgekehrter Reihenfolge erst Abstraktionen geschaffen werden und dann erst die Arbeit des dichterischen Genius einsetzt, der solchen Abstraktionen durch allerhand Personifizierungen nach in- und ausländischen Mythologemen Fleisch und Blut gibt.

sonifizierten Weisheit (Chokma) in Prov. 1—9 im letzten Grunde wohl jedenfalls auf eine Göttin, und zwar wahrscheinlich speziell auf Ischtar-Siduri als Göttin der Weisheit zurück."

Die Frage, was an diesen vielfach recht unbestimmten und wohl absichtlich in der Schwebe gehaltenen Bemerkungen wahr ist, wird sich nur dann zuverlässig beantworten lassen, wenn wir die dichterische Form, in der die theoretische Weisheit uns vorgeführt wird, von der letzteren selbst unterscheiden.

1) Die Entstehung der dichterischen Form der theoretischen Weisheit.

Daß die theoretische Weisheit trotz eines eventuell ausländischen Ursprunges ihrer dichterischen Form als selbständiges Produkt des hebräischen Geistes bezeichnet werden müßte, wenn nur ihr Inhalt der speziell hebräischen Geisteswelt angehören würde, ist selbstverständlich. Kein Mensch wird Schillers Lied an die Freude als eine Entlehnung aus der griechischen Mythologie bezeichnen, weil die in diesem Liede personifizierte Freude als Tochter aus Elysium dargestellt wird. Aber ebenso selbstverständlich ist es auch, daß hebräische Dichtungen, deren Inhalt eventuell als spezifisch hebräisch erwiesen werden sollte, zum mindesten nach der formalen Seite auf allgemein orientalische resp. speziell babylonische Einflüsse geprüft werden müßten. Ist nicht der ganze alte Orient im letzten Grunde nur eine einzige, große, umfassende Kultureinheit mit einem gemeinsamen kulturellen, geistigen und insbesondere auch literarischen Leben? Und steht nicht Israel mitten darin in diesem imposanten Kulturzusammenhang? Wäre es nicht möglich, daß ein hebräischer Dichter — er mag in seinem Inhalt noch so original oder hebräisch sein — wenigstens in den Formen und Mitteln seiner dichterischen Darstellung von seiner kulturellen Umgebung beeinflußt sein könnte? — Nun muß ich zwar die Allegorie an sich, d. h. den dichterischen Versuch, der Phantasie des Hörers resp. Lesers ein anderes Objekt oder Geschehen als das unmittelbar dargestellte vergegenwärtigen zu wollen, als gut hebräisch (vgl. 2 Sam. 12, 1 ff.) bezeichnen. Und dasselbe gilt in demselben Umfange von dem besonderen Falle der allegorischen Personifikation, die ein Abstrak-

tum als handelnde und redende Person einführt (vgl. Psalm 85, 11). Inwiefern hier alexandrinische Einflüsse zu spüren sein sollen (so Holtzmann S. 296), verstehe ich nicht. Aber wenn man die Epitheta oder Handlungen ansieht, mit denen der Dichter die allegorische Gestalt der Weisheit geschmückt hat, so wird man allerdings hier an Attribute erinnert, die faktisch irgendwann schon einmal von der babylonischen Weisheitsgöttin Ischtar ausgesagt worden sind. Schon das vornehmste Epitheton der Ischtar „Siduri Sabîtu", d. h. „Mädchen (Jungfrau) vom Berge Sâbu" (Zimmern S. 574), scheint in der Einleitung zum Spruchbuch durchzuklingen, wenn die Weisheit im Gegensatz zu dem ehebrecherischen Treiben des fremden Weibes als unberührte Jungfrau gedacht werden muß. Auch die Bezeichnung Ischtars als der Tochter des Himmelsgottes Anu (Zimmern S. 352 und 424) könnte in 8, 24 verwertet sein, wenn man annehmen dürfte, daß der, der die Weisheit geboren, mit Jahwe, ihrem Schöpfer (8, 22), als identisch gedacht ist. Noch deutlicher scheint die Vorstellung von Ischtar als der „Schöpferin von allem" und ihre ideographische Bezeichnung als „Töpferin, Tonbildnerin" (Zimmern S. 430. 429) in Prov. 1, 19 zum Ausdruck zu kommen [1]. Freilich, will man gerecht sein, so muß man derartige Anklänge an Attribute aus dem babylonischen Pantheon nicht bloß für die allegorische Darstellung der Weisheit, sondern auch für die der Torheit, die wir oben mit dem fremden Weibe identifiziert haben, zugeben. Der Unterschied besteht hier nur darin, daß die bei der Torheit in Betracht kommenden Ornamente an Epitheta, Reden und Handlungen der Ischtar, als Göttin der sinnlichen Liebe oder Wollust anklingen. Was sind das für Ornamente? Bei der Beantwortung dieser Frage gilt es sehr vorsichtig zu sein, damit nicht etwa Ornamente angeführt werden, die ebensogut Attribute der Wollustgöttin Ischtar wie irgendeiner anderen Wollustdienerin sein können Wenn z. B. die Torheit den „Vertrauten ihrer Jugend verlassen hat" (2, 17) und

1) Die Stelle 8, 27—30 gehört, nach der S. 491, Anm. 2 gegebenen Auslegung, nicht hierher.

nun die Einfältigen und Unverständigen ins Verderben zieht, so kann das wohl an Ischtar erinnern, die ihren Geliebten Schamasch im Stich läßt und nun die anderen verführt von Tammuz, dem „Buhlen ihrer Jugend“, bis hin zu Ischullanu, dem Gärtner ihres Vaters (vgl. Gilgameschepos, Jensen in K. B. VI, 1, S. 171 f.). Aber ein Skeptiker darf fragen, ob das nicht ebensogut auch von jeder Straßendirne gesagt werden könne. Oder, wenn die Torheit „in der Dämmerung am Abend des Tages, inmitten der Nacht und Finsternis“ (7, 9) ausgeht, ihre Opfer zu fangen, so kann das wohl von dem Abendsterne (Ischtar-Venus) gesagt sein, aber es kann auch auf jede Hure Anwendung finden.

Gewiß, wenn die „Weisheit“ mit Attributen der Weisheitsgöttin Ischtar geschmückt ist, dann liegt die Wahrscheinlichkeit nahe, daß in diesen und ähnlichen Wendungen die Wollustgöttin Ischtar Modell gesessen haben könnte. Aber über eine *Wahrscheinlichkeit* kommen wir hier nicht hinaus.

Anders liegen die Dinge an zwei anderen Stellen. Ich meine Prov. 2, 16—19 und 5, 3—6. Peiser hat in der „Oriental. Literaturzeitung“ 1900, Kol. 450 f. diese beiden Stellen als letzte Reste einer hebräischen Umdichtung der Ischtarlegende ausgegeben, die durch einen späteren Redaktor an ihrem gegenwärtigen Platze in die Einleitung zum Spruchbuch eingeschoben sein sollen. Gegen diese Auffassung spricht der Zusammenhang des Textes. Prov. 5, 3—6 ist deshalb nicht an seinem gegenwärtigen Platze zu entbehren, weil die Mahnung in V. 8: „Halt von *ihr* fern deine Straße, komme der Türe *ihres* Hauses nicht nahe“ völlig unverständlich wird, wenn vorher nicht von der „Fremden“, d. h. von 5, 3—6 die Rede war. Und Prov. 2, 16—19 stört jedenfalls nicht den Zusammenhang. Überblicken wir nämlich den Aufbau von 2, 12—20, so zerfällt derselbe in drei Teile. Der erste und zweite Teil beginnen V. 12 und V. 16 mit להצילך, der dritte V. 20 mit למען. Der erste und zweite Teil stehen als Parallelglieder gleichwertig und gleich umfangreich nebeneinander, der dritte ordnet sich ihnen kurz unter. Der erste und zweite Teil explizieren die „*rettende*“ Macht der Weisheit, der dritte gibt die Zweckbestimmung (למען) des Ganzen an. Wie

wenig aber der zweite Teil (V. 16—19) eine bloße Wiederholung des ersten ist, geht daraus hervor, daß in ihm die „rettende" Macht der Weisheit vor den Versuchungen der fremden Gottes- und Sittenerkenntnis dargelegt wird, während V. 12—15 die „rettende" Macht vor den Versuchungen sittenloser Menschen zum Ausdruck kommt.

Sind also die Worte 2, 16—19 und 5, 3—5 auch nicht als eingeschobene Reste aus einer hebräischen Umdichtung der Ischtarlegende zu fassen, so will ich doch gerne zugestehen, daß in ihnen Anklänge an die Ischtarlegende vorliegen. Wir lesen noch einmal 5, 5: „Ihre Füße gehen zum Tode hinab, zur Unterwelt streben ihre Schritte hin" und 2, 18: „Denn zum Tode hat sie ihr Haus gesetzt und zu den Schatten führen ihre Bahnen". Daß diese Worte, wenn sie nicht eine unglaubliche Trivialität enthalten sollen, nicht von irgendeiner Hure von Fleisch und Blut gesagt sein können, weil das Hinabsteigen in den Hades nach Ansicht unseres Dichters auch der Weisen Endgeschick ist, haben wir oben bewiesen. In bezug auf welche Wollustdienerin also mögen diese Worte gesagt sein? Ich kenne nur eine Wollustdienerin, von der es sich lohnt zu sagen, daß „ihre Füße zur Unterwelt strebten", und „ihre Bahnen zu den Schatten führten" — ich meine die Ischtar. Die Sache liegt demnach hier also: Unser Dichter will auf den spiritistischen Unfug der fremden Gottes- und Sittenerkenntnis hinweisen. Wie Jes. 57, 9; 65, 4 und andere Stellen beweisen, hat die hebräische Sprache mancherlei Worte und Wendungen zur Verfügung, um diesen Unfug zum Ausdruck zu bringen. Unser Dichter aber, weil er dem Hörer die Totenbeschwörung als etwas durchaus Heidnisches, vielleicht auch mit dem Ischtarkultus Verbundenes brandmarken will, wählt Worte und Wendungen für seinen Vortrag, wie sie jeder Kenner des altorientalischen Sagenkreises bei der Erzählung der Ischtarlegende verwertete.

Was entnehmen wir dem Ganzen? Ich denke, die Tatsache, daß gewisse Attribute (Epitheta, Reden und Handlungen) der personifizierten Weisheit sowohl als auch der personifizierten Torheit mehr oder weniger deutlich an Attribute der babylonischen Weis-

heits- resp. Wollustgöttin Ischtar anklingen. Ob aber diese Attribute wirklich gerade dem babylonischen Pantheon entlehnt sind, ist, so gerne wir auch die Möglichkeit, ja sogar die Wahrscheinlichkeit zugeben, immer noch zweifelhaft. Denn die Gottheit Ischtar = Athtar = Astarte = Atar findet sich nicht nur bei Babyloniern, sondern auch bei Assyrern, Himjaren, Moabitern, Philistern, Aramäern und in einer abgeleiteten Weise auch bei den Arabern (vgl. Baudissin PRE³, Bd. II, S. 153, Z. 1—5). Dieselben Attribute, die von den Babyloniern der Ischtar beigelegt wurden, können also — und zwar ohne jede Beeinflussung von Babel her — auch von anderen Völkern der bei ihnen entsprechenden Göttin beigelegt worden sein. Und eine Beeinflussung der Gedankenwelt Israels ist in der exilischen und nachexilischen Zeit nicht bloß von Babel aus verfolgt, sondern auch, wie Esra-Nehemia verraten, von der allernächsten Nachbarschaft (Esra 4, 4 עם הארץ und 6, 22 גויי־הארץ; Nehem. 4, 1: Araber, Ammoniter, Aschdobiter).

Doch gleichviel, ob unser Dichter zu den Ornamenten seiner beiden allegorischen Gestalten die Attribute einer babylonischen oder nichtbabylonischen Ischtar verwertet hat, es bleibt ein überraschender Schachzug seiner Apologetik, daß er die vielgeschmähte Gottes- und Sittenerkenntnis Israels mit den Attributen einer vorderasiatischen Weisheitgöttin, dagegen die vielgerühmte fremde Gottes- und Sittenerkenntnis (siehe weiter unten) mit den Attributen einer vorderasiatischen Wollustgöttin geschmückt hat. Auf die vom Dichter bekämpften Vertreter der fremden Gottes- und Sittenerkenntnis, die ja, wie wir unten sehen werden, in der vorderasiatischen Götterwelt zu Hause waren, muß dieser überraschende apologetische Schachzug einen tief demütigenden und geradezu niederschmetternden Eindruck gemacht haben.

2) Die Entstehung der theoretischen Weisheit selbst.

Daß die theoretische Weisheit als eine bestimmte Tätigkeit des menschlichen Geistes (Nachdenken über Gott, Sittlichkeit und Religion) aus einer nichtisraelitischen Gedankenwelt entlehnt sein sollte, ist von vornherein ganz unwahrscheinlich. Alle Völker haben,

wenn sie eine gewisse Stufe der Kulturentwicklung erreicht haben, neben den sogenannten profanen Dingen des Lebens auch Gott, Sittlichkeit und Religion zu Objekten des menschlichen Nachdenkens gemacht, warum sollte das Israel nicht getan haben? Auch daß in Israel diese theoretische Weisheit in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Furcht Jahwes gesetzt wurde, ist bei dem religiösen Charakter des Volkes nur zu natürlich.

Dagegen, daß die theoretische Weisheit als Zusammenfassung derjenigen Erkenntnisse, die auf den drei genannten Erkenntnisgebieten gemacht worden sind, ganz oder teilweise vom Ausland entlehnt sein könnte, muß bei Israels Lage zwischen Ägypten und Mesopotamien, dem Mittelländischen Meer und Arabien als Möglichkeit zugegeben werden. Ob freilich diese Möglichkeit einer eingehenderen Betrachtung des religionsgeschichtlichen Problems gegenüber aufrecht zu erhalten ist, soll im folgenden an einer doppelten Gruppe von Erkenntnissen der Einleitung zum Spruchbuch geprüft werden: 1) an denjenigen Erkenntnissen, die zu irgendeiner Zeit einmal auf fremdländische Einflüsse zurückgeführt worden sind, 2) an denjenigen Erkenntnissen, die sich uns als der spezifische Inhalt der theoretischen Weisheit herausgestellt haben.

Was die erste Gruppe anlangt, so läßt sie sich schnell erledigen. Die Unsterblichkeitslehre, die man auf Platos Phädon usw., und die Hypostasenlehre, die man auf die alexandrinische Philosophie zurückgeführt hat, existieren in Wirklichkeit gar nicht in Prov. 1—9 (vgl. S. 493 und S. 491, Anm. 2). Eine Erklärung ihrer Entstehung wird damit ganz von selbst überflüssig. Endlich die Idee vom Kosmos als einer wunderbar herrlichen Weltordnung findet sich, wenn wir von ihrer eigentümlichen dichterischen Formulierung in Prov. 1—9 absehen dürfen, so häufig im Alten Testament (vgl. Hiob 28, 23—28; Psalm 65; Psalm 104; Gen. 1), daß ich nicht verstehe, warum gerade der Weisheitslehrer sie aus nichtisraelitischen Gedankenreihen entlehnt haben sollte.

Bei der zweiten Gruppe handelt es sich im wesentlichen um folgende Erkenntnisse: 1) Die Furcht Jahwes ist das Fundament der Sittlichkeit. 2) Gott darf nicht mit der Welt identifiziert werden, sondern muß möglichst transzendent vorgestellt werden.

3) Den Motiven zum sittlichen Handeln ist die Hoffnung auf Teilnahme am messianischen Reiche beizuzählen. 4) Unter den Pflichten gegen Gott kommt den kultischen Pflichten eine selbständige Bedeutung zu. 5) Das Gebiet des Weltklugen ist aus der Sphäre des Sittlichen auszuschließen. Daß diese Erkenntnisse, auch wenn sie außerhalb Israels vorhanden gewesen wären, Entlehnungen aus solch einer nichtisraelitischen Gedankenwelt sein könnten, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil der Dichter von Prov. 1—9 in seiner Beurteilung des Verhältnisses Israels zum Heidentum nicht etwa, wie man bisher angenommen hat, einen universalistischen, sondern einen partikularistischen Standpunkt vertritt. Wohl weiß er, daß die Könige der Erde durch die Weisheit regieren und ihre Gewaltigen durch die Weisheit anordnen, was recht ist (8, 15). Aber da die Weisheit auf dem Erdkreise nur als ein spielendes [1]) Kind auftritt (8, 31), so kann auch alles, was die Menschenkinder außerhalb des Offenbarungsvolkes ihr absehen und ablauschen, sich zur vollen Weisheit Israels nur so verhalten, wie kindliches Spiel zu ernster Gedankenarbeit, wie das unbewußte Stammeln des Kindes zur vollbewußten Rede des Mannes. In jedem Falle sieht unser Dichter eine tiefe Kluft zwischen der Weisheit Israels und der der Völker. Und weit entfernt, daß er geneigt ist, diese Kluft durch Mitteilung der israelitischen Weisheit an fremde Völker auszufüllen [2]), spricht er zu seinem Schüler 5, 15 ff.: „Trinke Wasser aus d e i n e r Zisterne, lebendiges Wasser aus d e i n e s Brunnens Tiefe. Sollen deine Quellen nach a u ß e n überfließen, auf die S t r a ß e n Wasserbäche? [3]) Sie sollen dir

1) Da אמון 8, 30 nicht „Werkmeisterin", „Künstlerin" bedeutet, sondern „Hätschelkind", „Pflegling" (G u n k e l, Schöpfung und Chaos, S. 94 und F r a n k e n b e r g), so kann, wie F r a n k e n b e r g richtig erkannt hat, משחקת 8, 31 nicht von dem mühelosen Schaffen der Weisheit, sondern nur von ihrem kindlichen Spiel verstanden werden.

2) In den Stellen 8, 1—5 und 9, 1—11 ergeht die Predigt resp. Einladung der Weisheit nur an die Bürger des jüdischen Staatswesens, das hier als Stadt gedacht ist. Vgl. 8, 3; 9, 3; 1, 21.

3) Daß V. 16 nach dem Kontexte als eine zu verneinende Frage gefaßt werden muß, haben schon die LXX erkannt, wenn sie den Fragesatz in eine negierte Aussage verwandelten.

ganz allein gehören und nicht anderen neben dir." Ein Dichter, der solch eine tiefe Kluft zwischen israelitischer und heidnischer Weisheit sieht und mit solch einem ausgeprägten Nationalbewußtsein die Heidenwelt von der Teilnahme an den Vorrechten Israels zurückweist, der kann unmöglich seine vornehmsten Erkenntnisse aus dem Ausland entlehnt haben. Er mag im Interesse einer möglichst durchschlagenden deductio ad absurdum seinen heidnischen Gegnern gewisse Ornamente seiner allegorischen Darstellungen, vielleicht auch unbewußt einige peripherische Erkenntnisse entlehnt haben, aber daß er dies mit dem spezifischen Inhalte seiner Weisheit auch nur teilweise getan haben sollte, ist eine psychologische Unmöglichkeit.

Es kommt hinzu, daß die genannten Erkenntnisse sich sehr gut als direkte Weiterspinnungen älterer israelitischer Gedankenreihen erklären lassen. Führte z. B. die vorbereitende Tätigkeit Jesaias und Ezechiels bei einem Sacharja zur Vorstellung vom transzendenten Gott, dann konnte sie doch auch bei unseren Weisen dazu führen. War erst einmal der größte Teil der pentateuchischen Gesetzgebung als Willenskundgebung Jahwes promulgiert, dann konnte auch der allgemein heteronome Charakter der proverbiellen Ethik ein speziell theonomes Gepräge annehmen und die Furcht Jahwes als demütige Unterwerfung unter den Willen Jahwes zum unentbehrlichen Fundament des sittlichen Handelns gesetzt werden. Und war erst einmal der Wortlaut des promulgierten Gesetzes dem Schriftgelehrten in Fleisch und Blut übergegangen, dann konnte auch die im Gesetz verheißene Teilhaberschaft am Landbesitz des messianischen Reiches (vgl. Deut. 6, 18; 8, 1 usw.) als ethisches Motiv verwertet und die vom Gesetz stillschweigend beiseite geschobene Weltklugheit aus der Sphäre des Sittlichen ausgeschlossen werden. Und endlich, nahmen im Gesetz die kultischen Pflichten den breitesten Spielraum ein, dann konnte auch eine Überschätzung dieser Pflichten bei einem Lehrer der Weisheit eintreten. Zu allen diesen Fortschritten resp. Rückschritten in der Entwicklung der religiösen Erkenntnis bedurfte es — ich rede hier absichtlich nicht vom Gott der Offenbarung — eigentlich nur einer kräftigen Antithese. Und die war vorhanden. Sie

war vorhanden in dem rücksichtslosen Auftreten der Torheit, die wir oben mit dem fremden Weibe identifiziert haben. Aus der Reaktion dieser Antithese gegen die These der älteren israelitischen Gedankenreihen entstand die Synthese der Erkenntnisse unseres Weisheitslehrers. — Was ist denn die Torheit? Sie ist der Widerpart der theoretischen Weisheit. Und da die theoretische Weisheit von Prov. 1—9 eine ganz bestimmte Gottes- und Sittenerkenntnis ist, so muß auch die Torheit eine Art Gottes- und Sittenerkenntnis und nicht etwa nur ein praktisches Verhalten (Sittenlosigkeit gegenüber der Sittlichkeit [1])) sein.

Aber was läßt sich Näheres über diese Gottes- und Sittenerkenntnis der Torheit in Erfahrung bringen? Wir haben oben gesehen, daß sie nach Art moderner Spiritisten einen Verkehr mit den Geistern Abgeschiedener gepflegt hat. Aber daß derartiger Unfug, wenn er auch von Unwissenden als Hauptsache angesehen worden sein mag, mit dem Kern einer Gottes- und Sittenerkenntnis nichts zu tun hat, also lediglich als ihr Akzidens angesehen werden muß, liegt auf der Hand. Um was also handelt es sich bei dieser Gottes- und Sittenerkenntnis? Nun, wenn die Darstellung der Torheit als einer Hure auch nur irgendwelche Bedeutung haben soll, so muß ihre Gotteserkenntnis andere Götter (oder doch wenigstens einen anderen Gott) als Jahwe zum Objekt ihres Erkennens gehabt haben. Sie muß dem Israeliten als grober oder feiner Götzendienst, als grobe oder feine Übertretung des ersten Gebotes erschienen sein. Und wenn die

1) So faßten unter den Protestanten Melanchthon, Michaelis und andere die Sache. Aber in Prov. 1—9 wird das Wort „Tor" nur einmal im Sinne der älteren Sammlungen gebraucht, nämlich 8, 35, wo „Toren" diejenigen genannt werden, die den 3, 27 ff. aufgezählten Sittenregeln nicht folgen. Wo sonst das Wort Tor vorkommt (1, 22. 32; 8, 5), gehört es in den Rahmen unserer Auffassung hinein. Besonders beachte 1, 22. Hier sind die Toren nicht etwa, wie Nowack will, „geistig Träge und Schwerfällige, welche aus Unverstand und Beschränktheit, aber nicht grundsätzlich Gegner der Weisheit sind", sondern, wie schon die durch den Personenwechsel angedeutete Klimax (Einfältige, Spötter, Toren) fordert, die Schlimmsten unter den drei Gruppen von Weisheitsverächtern, nämlich diejenigen, welche aus klarer Erkenntnis heraus, also bewußt und prinzipiell der Weisheit widersprechen.

Darstellung der Torheit als eines fremden Weibes nicht ganz belanglos sein soll, so muß sie selbst, oder doch wenigstens ihr Objekt, nämlich die anderen Götter, aus der Fremde in Israel eingeführt worden sein. Welche Götter und welche Fremde hier in Betracht kommen, darüber gibt die Einleitung zum Spruchbuch selbst keinen Aufschluß. Indes die bei unserer chronologischen Fixierung der Einleitung zum Spruchbuch hierher gehörigen Stellen aus Ezechiel und Tritojesaja [1]) geben etwa folgendes Bild:

Ezech. 8, 3. 5. Mit dem hier erwähnten סמל = Bildsäule (vgl. Baudissin, Studien zur sem. Rel. I, S. 88) weiß man noch gar nichts Rechtes anzufangen. Für die von Orelli vorgeschlagene Annahme einer Astartesäule, hinter der sich allerdings eine Ischtar verbergen könnte, sprechen noch die besten Gründe. Gunkels Deutung auf das Chaostier (vgl. „Schöpfung und Chaos" S. 141) ist nur bei einer grausamen Vergewaltigung des Textes (הקנאה = הקנה) möglich.

Ezech. 8, 10 kann zwar auf die Gestalten des babylonischen Tierkreises hinweisen (so Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 140f.), aber auch in den symbolischen Tiergestalten ägyptischer Grabkammern eine Parallele haben (so Orelli). Die in der Nekropolis von Marissa in Idumäa noch erhaltenen Tierbilder verraten jedenfalls in Auswahl und Darstellung ägyptischen Einfluß; vgl. Peters and Thiersch, Painted

1) Duhm sieht in den Götzendienern Tritojesaja geradezu den עם הארץ von Esra-Nehemia. Das steht jedenfalls fest, daß unsere Einleitung zum Spruchbuch in Redewendungen und religiösen Vorstellungen außerordentlich stark an Ezechiel und Tritojesaja erinnert, vgl. besonders Prov. 7, 6ff. mit Ezech. 16, 15ff.; 23; Jes. 57, 8f. Prov. 1, 11. 16; 6, 17 mit Ezech. 7, 23; Jes. 59, 7. Prov. 1, 17 mit Ezech. 18, 21. Prov. 2, 22 mit Ezech. 13, 9. Prov. 2, 17 mit Ezech. 16, 43. 59f. Prov. 2, 21 mit Jes. 57, 13 und 58, 14. Prov. 5, 10 mit Ezech. 7, 21. Prov. 7, 26 mit Ezech. 6, 7. 13; 11, 6. Prov. 9, 1. 14 und 8, 2f. mit Ezech. 16, 24f.

Tombs in the Necropolis of Marissa, ed. by St. A. Cook, London 1905.

Ezech. 8, 14. Der hier gerügte Tammuzdienst ist dem Namen nach sicher aus Babylonien eingewandert, kann indes der Sache nach auch auf den Adonisdienst der Phönizier hinweisen (vgl. Baudissin, Studien zur sem. Rel. I, S. 300 und 302).

Ezech. 8, 16 f. (6, 4) muß sicher aus chronologischen Gründen der persische Lichtkultus (so Orelli) ausgeschlossen werden, aber man kann immer noch zwischen babylonischem Schamaschkultus (so Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 141 f.) und phönizischem Baalskultus (so wahrscheinlich Baudissin, Studien zur sem. Rel. II, 218) schwanken.

Jes. 65, 11. Gad und Meni, gleichviel ob sie als Götter oder als Dämonen gefaßt wurden, sind zwar trotz Delitzsch noch von Dillmann mit Marduk und Ischtar identifiziert worden, aber in neuester Zeit hat sie Baudissin (Herzog, RE.[3] Bd. 6, S. 328 ff.) mit fast erdrückendem Material als aramäisch bzw. arabisch nachgewiesen. Babylonische Abgötterei ist somit an dieser Stelle sicher ausgeschlossen.

Die Götter, die in dieser Übersicht genannt werden, sind: Astarte (Ischtar), Tammuz (Adonis), Schamasch resp. Baal, Gad und Meni. Die Länder, die hierbei in Betracht kommen, sind: Babylonien (dreimal), Phönizien (dreimal), Aram, Arabien, vielleicht auch noch Ägypten (je einmal). Wenn eine Gottes- und Sittenerkenntnis, die sich um solche Götter drehte, als fremdes, d. h. von auswärts kommendes Weib dargestellt wird, so verstehen wir das. Aber wir hüten uns, ein besonderes Land der Umgebung Israels als Heimat dieser Gottes- und Sittenerkenntnis anzusehen. Der ganze altorientalische Kulturkreis, der sich vom

Euphrat bis zum Nil, von Arabien bis zum Mittelmeer wie eine große kulturelle Einheit ausbreitete, kommt hier in Betracht. Babylonien verdient nur insofern eine besondere Berücksichtigung, als es der Ausgangspunkt und vielleicht auch die Dominante dieses Kulturkreises gewesen ist.

In denselben altorientalischen Kulturkreis werden wir noch von einer anderen Seite her verwiesen. Betrachten wir nämlich die Gottes- und Sittenerkenntnis der Torheit in ihrem gegensätzlichen Verhältnis zur theoretischen Weisheit, so ergeben sich folgende Postulate:

1) Die Gottes- und Sittenerkenntnis der Torheit muß, genau so wie die theoretische Weisheit, das Resultat einer Art philosophischer Spekulation gewesen sein. Ein religiöses Bekenntnis oder ein naives Fürwahrhalten oder eine bloß empirische Erkenntnis hätte nicht als Antithese zur theoretischen Weisheit hingestellt werden können. Zweierlei deutet unsere Einleitung zum Spruchbuch über diese Art der Spekulation an: a) Sie muß einen esoterischen Charakter getragen haben. Während nämlich die Weisheit „sich auf dem Gipfel von Höhen am Wege, am Zusammenstoße der Steige aufgestellt hat", „zur Seite der Tore sowohl am Ausgange der Stadt wie am Eingang der Tore sich laut vernehmen läßt" (8, 2 f.; auch 9, 3[b]), preist die Torheit „die Süßigkeit des gestohlenen Wassers und die Lieblichkeit des heimlichen Brotes" (9, 17). Und während die Weisheit ihre Mägde, d. h. ihre offiziellen Vertreter, aussendet (9, 3), bleibt die Torheit in vornehmer Reserviertheit an den Pforten ihres Hauses, auf einem Throne sitzen (9, 14) und geht nur „in der Dämmerung am Abend des Tages inmitten der Nacht und Finsternis" (7, 9) auf ihre Beute aus. b) Sie muß entsprechend der starken Betonung der glatten Form ihrer Reden (vgl. 2, 16; 6, 24; 7, 21) ihre Gottes- und Sittenerkenntnis in glänzender Form vorgetragen haben. Daß sie sich dabei absichtlich, nämlich zum Zwecke der Täuschung und Gewinnung Unbefangener, in eine gewisse Unbestimmtheit und Doppelsinnigkeit der Terminologie hüllte, scheint aus dem Gegensatze zu 8, 9 hervorzugehen. c) Die Versammlungen ihrer Eingeweihten müssen im

Gegensatz zu Jes. 65, 3 und 66, 17, wo von Gärten die Rede ist, in einem Hause, d. h. doch wohl in einem geschlossenen Raume (vgl. 2, 18; 7, 8; 9, 14), stattgefunden haben. Ob dieser geschlossene Raum nach Analogie der dunkeln Bilderkammer in Ezech. 8, 12 oder nach Analogie der Gräber von Marissa vorzustellen ist, ob ferner in den Versammlungen der Eingeweihten unter Führung eines Mystagogen oder Hierophanten Weihen und Reinigungen vorgenommen wurden (vgl. Jes. 66, 17 und Ezech. 8, 11 und Baudissin, Studien zur sem. Rel. I, S. 315), darüber gibt uns Prov. 1—9 keine Auskunft.

2) Für die Gottes- und Sittenerkenntnis der Torheit können die vielen Götter, die Objekt ihrer Spekulation waren, nicht im Sinne eines grobsinnlichen Polytheismus selbständige, für sich bestehende Realitäten gewesen sein. Diese vielen Götter müssen sich ihr vielmehr in einer Art Monotheismus zusammengefunden haben. Das geht schon daraus hervor, daß wir es hier mit einer Art philosophischer Spekulation zu tun haben. Denn vor einer philosophischen Spekulation kann sich ein grobsinnlicher Polytheismus auf die Dauer nicht halten. Es folgt vor allem aber auch daraus, daß ein grobsinnlicher Polytheismus einerseits viel zu minderwertig gewesen wäre, um für Weisheitsschüler noch anziehend sein zu können, anderseits auch von dem Dichter von Prov. 1—9 mit ganz anderen Mitteln, vielleicht mit Hohn und Spott, bekämpft worden wäre.

3) Der eine abstrakte Gott, in dem sich für die Gottes- und Sittenerkenntnis der Torheit die vielen Götter zusammenfinden, muß als innerweltliche Größe gefaßt worden sein, da die theoretische Weisheit im Gegensatz zur Torheit auf eine möglichst transzendente Fassung Gottes drang. Dieser eine abstrakte Gott muß aber zugleich auch als sittlich indifferente Größe beurteilt worden sein. Denn da die theoretische Weisheit den unauflöslichen Zusammenhang von Sittlichkeit und Furcht Jahwes betonte, so müssen Sittlichkeit und Gottheit nach den Ansichten der Torheit entweder ganz auseinandergefallen oder doch nur äußerlich miteinander verknüpft gewesen sein.

Es wird kaum einen Leser geben, der durch diese Postulate

nicht unwillkürlich an eine Gottes- und Sittenerkenntnis erinnert wird, wie sie etwa Baentsch in seiner Monographie über den altorientalischen und israelitischen Monotheismus (Tübingen 1906) als Eigentum des altorientalischen Kulturkreises gezeichnet hat. Doch brechen wir hier ab.

In den letzten Jahren sind große Bestandteile des Alten Testamentes als Entlehnungen aus Babylonien erklärt worden. Nicht nur die wichtigsten Kulturelemente Israels, sondern auch, wie es Öttli einmal zusammengefaßt hat, seine Vorstellungen über die Entstehung der Welt, der Sündenfall, die Sintflut, das Menschenschicksal vor und nach dem Tode, über Engel, Dämonen, Teufel, ferner der Sabbat, ein großer Teil des alttestamentlichen Opfer- und Priesterwesens, ja schließlich der Name Jahwes selbst, verbunden mit einem mehr oder weniger deutlich ausgebildeten Monotheismus, — das alles ist in maßloser Übertreibung als babylonisches Erbgut hingestellt worden. Auch der Weisheit von Prov. 1—9 hat man eine ähnliche Stellung im religionsgeschichtlichen Zusammenhange zugewiesen. Wie sehr oder wie wenig sich gerade der Weisheit gegenüber dieses Verfahren wissenschaftlich begründen läßt, wird hoffentlich die vorliegende Untersuchung gezeigt haben. Ich fasse ihr Resultat noch einmal zusammen: Es ist möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß die Ornamente, mit denen der Dichter seine allegorischen Gestalten, also auch die der theoretischen Weisheit, geschmückt hat, dem Pantheon des altorientalischen Kulturkreises, vielleicht sogar dem babylonischen Pantheon entlehnt sind. Die theoretische Weisheit selbst hingegen ist ein genuin hebräisches Produkt, d. h. eine Weiter- resp. Rückbildung älterer israelitischer Gedankenreihen. Sie ist so wenig vom Auslande entlehnt worden, daß sie sich selbst und vielleicht auch ihre vornehmsten Erkenntnisse, wie die von der Transzendenz Gottes und die von der Furcht Jahwes als dem Fundamente der Sittlichkeit, vielmehr in heißem Kampfe gegen eine ausländische, nämlich die altorientalische (vielleicht babylonische) Gottes- und Sittenerkenntnis durchgesetzt hat.

2.

Wilhelm Farel,

der Reformator der französischen Schweiz.

Ein Lebensbild

von

R. Mulot, Pfarrer in Wallhausen.

(Schluß.)

III.

Farels Kampf und Sieg in Genf, er gewinnt Calvin für den Kirchendienst. Ausweisung der beiden Reformatoren. 1532 bis 1538.

In Genf war man fest entschlossen, jedem Versuch einer Reformation sich ernstlich zu widersetzen. Papst Klemens VII. hatte im Jahre 1529 an Kaiser Karl V. geschrieben: „Ich mache Ew. Majestät auf die abscheulichen Ränke aufmerksam, die diese angeblichen Evangelisten gegen den Glauben der Leute von Genf und Umgebung geschmiedet haben. Es handelt sich um das Treiben einiger verruchter Prediger, denen wir um jeden Preis das Maul stopfen müssen [1]).“ Daraufhin ließ der Kaiser den Genfer Behörden folgendes Schreiben zugehen: „Es ist zu unserer Kenntnis gekommen, daß einige Prediger in Euerer Stadt und Umgebung öffentliche und geheime Versammlungen abhalten, um die Irrlehren Luthers zu verbreiten. Der oberste Bischof und der Kaiser des Reiches fühlen sich durch Euer Betragen schwer beleidigt, und wir befehlen Euch hiermit, die betreffenden Prediger festzunehmen und aufs strengste zu bestrafen. Auf diese Weise werdet Ihr die Häresie aus Euerem Lande vertreiben und ein Werk vollbringen, das Gott und dem Kaiser gleich wohlgefällig ist [2]).“ Diese Verordnung konnte Farel nicht unbekannt sein, trotzdem wagte er es, mit seinem Gefährten Saunier die Stadt aufzusuchen. Er vertraute

---

1) Goguel S. 141 f. 2) Ebd.

dabei wohl auf ein Empfehlungsschreiben des Berner Rates an die Führer der Hugenotten, die sich in Genf niedergelassen hatten und auf einen Brief, den er zuvor selbst an seine evangelischen Landsleute gerichtet hatte. Die Anwesenheit der beiden wurde sofort bekannt, und gleich am ersten Tage wurden sie vor die Behörden zitiert. Farel hatte einen schweren Stand, da er wegen Aufruhrs angeklagt war. Mit ruhigen, sachgemäßen Worten verteidigte er sich: „Ich stifte keinen Aufruhr, sondern verkündige die Wahrheit; ich bin bereit, dies durch das Wort Gottes zu beweisen und mit meinem letzten Blutstropfen zu verfechten.“ Er schloß seine Rede mit den Worten: „Verehrte Herren, seid Ihr nicht Verbündete und Mitbürger der Berner? Nun, diesen liegt die Verkündigung des Evangeliums sehr am Herzen, und sie haben mir Briefe mitgegeben, worin sie für meine Unschuld und meine Lehre Zeugnis ablegen und Euch bitten, meine Predigt in Ruhe anzuhören. Wenn Ihr mich zum voraus verdammt, so wäre dies ein Schimpf, den Ihr Gott und seinem Evangelium antun würdet, und, wie Ihr sehet, auch den Herren zu Bern [1]).“ Der Rat nahm nun zwar eine freundlichere Haltung gegen die Angeklagten an, allein in den Verhandlungen vor dem bischöflichen Vikar wurden sie auf die gemeinste Weise beleidigt, ja Farel wäre von einem fanatischen Priester erdolcht worden, wenn nicht die Syndici, die sich für seine Sicherheit verbürgt hatten, dazwischengetreten wären. Auch das Volk war gegen die beiden so aufgebracht, daß Männer und Frauen sich in dem Ruf einigten: „In die Rhone mit ihnen!“ So blieb ihnen nichts anderes übrig, als dem Ausweisungsbefehl so schnell wie möglich Folge zu leisten.

Es war jedoch, als ob den Reformator eine unwiderstehliche Macht nach Genf zöge, als ob er ahnte, daß in dieser Stadt noch Großes geschehen müsse. Sein zweiter Versuch, bei den Einwohnern Gehör zu finden, schlug abermals fehl, aber bald darauf sorgten die Gegner selbst dafür, daß er Boden gewann. Ein Doktor der Sorbonne, namens Furbity, von dem Klerus eigens nach Genf gerufen, hatte in solch unverschämter Weise alles,

---

1) Ruchat IV, 303; vgl. Junod S. 131.

was evangelisch hieß, in den Schmutz gezogen und dabei die Berner Regierung derartig geschmäht, daß diese gezwungen war, sich zu wehren. Am 17. Dezember erhielt Farel von ihr den Auftrag, mit Froment und Viret nach Genf zu reisen, um die evangelische Sache zu verfechten, zugleich überbrachten Gesandte einen Brief, in dem die sofortige Gefangennahme des Doktors verlangt wurde. Die Verlegenheit der Genfer wurde groß, als einige Tage darauf auch von Freiburg ein Schreiben eintraf, das ihnen gebot, Farel die Predigt zu untersagen, widrigenfalls die Allianz mit ihnen aufgehoben würde. Zu allem hin ließ am 1. Januar 1534 der Generalvikar des Bischofs in allen Kirchen Genfs einen Erlaß veröffentlichen, wonach bei Strafe der Exkommunikation die deutschen und französischen Bibeln unverzüglich verbrannt werden sollten. Was tun? Mit dem mächtigen Bern wollte man es nicht verderben, auch war in Genf die Zahl der Evangelischen schon auf etwa 400 gestiegen. In dieser Not wurde es freudig begrüßt, als Furbity sich bereit erklärte, seine Aussagen aus der Bibel zu beweisen. Die Disputation wurde am 29. Januar von Farel mit den Worten eröffnet: „Ich danke Gott, daß er Euch den Gedanken ins Herz gegeben hat, Euere Worte durch Zeugnisse aus der Heiligen Schrift begründen zu wollen. Da wir alle nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sind, und unser Herr Jesus für uns alle gestorben ist, wollen wir als Christen diese Angelegenheit so behandeln, daß sie zur Ehre Gottes und Jesu Christi ausschlägt, und in aller Liebe und Milde miteinander disputieren. Suchen wir nur Gottes Ehre und die unseres Nächsten, reden wir, wie das Herz es uns eingibt, ohne die Schrift zu verdrehen oder unsere Ehre in der Besiegung des Gegners suchen zu wollen. Die Wahrheit gehe uns über alles, denn einen schöneren Sieg gibt es nicht, ja ich würde mein Leben opfern, wenn ich dadurch die Menschen bewegen könnte, sie anzunehmen [1].“ Furbity wurde im Laufe der Verhandlung so sehr in die Enge getrieben, daß er versprach, seine Irrlehren öffentlich zu widerrufen. Als er jedoch statt dessen auf der Kanzel sich in neuen Schmähungen

1) Junod S. 147f.

gegen die Ketzer erging, wurde er auf Befehl der Berner ins Gefängnis geworfen, das sich erst nach zwei Jahren auf Farels Fürsprache ihm wieder öffnete. Die Stellung des letzteren war gesicherter geworden, und mit Spannung verfolgten die Glaubensgenossen den Ausgang des heißen Kampfes. Der Professor Grynäus schrieb jenem die enthusiastischen Worte: „Sei gegrüßt in dem Herrn! Alle Sterblichen verkünden deinen Fleiß im Dienst des Evangeliums; wohlan, tapferer Streiter Christi, führe zu Ende, was du begonnen, und schau nicht hinter dich. Welch herrlicher Lohn wird deiner warten, du treuer Diener des Herrn [1])!" Es hätte jedoch nicht viel gefehlt, so wäre das ganze Werk mit einem Schlag vernichtet worden. Die Gegner hatten den teuflischen Plan gefaßt, die Reformatoren, die damals in Genf eine gemeinsame Wohnung bezogen hatten, durch Gift aus dem Weg zu räumen, und zu dem Zweck eine evangelische Frau bestochen, sich als Köchin bei diesen anstellen zu lassen. Ein Sublimatpulver, ins Essen gemengt, sollte den Zweck erfüllen, allein die Vorsehung vereitelte das Verbrechen. Froment wurde durch die Ankunft seiner Familie in demselben Augenblick weggerufen, als das Essen auf den Tisch kam; Farel ließ, abgeschreckt durch das unappetitliche Aussehen der Suppe, das Essen aus dem Wirtshaus holen, und nur Viret genoß von der Speise und erkrankte so schwer, daß er kaum mehr gerettet werden konnte. Die Frau, die ein volles Geständnis ablegte, wurde hingerichtet, den Hauptschuldigen war es gelungen zu fliehen. Das Ansehen des Klerus ward hierdurch stark erschüttert, und ungehindert konnte nun Farel sein Ziel verfolgen. Am 10. August 1535 tagte die Versammlung der Zweihundert, in der er nochmals in begeisterten Worten seinen Glauben darlegte und auf eine endgültige Entscheidung drang. 17 Tage später erschien das Genfer Reformationsedikt, trotz des Bannfluchs, den der Erzbischof auf die Stadt geschleudert, trotzdem daß die Freiburger die Allianz mit Genf gekündigt hatten.

Ein Jahr lang etwa hatte Farel die ganze Last des Amtes in der neuen Gemeinde allein getragen, als er unerwartet einen Ge-

1) La Corresp. des Réf. III, 163, Anm. 1.

hilfen fand, der mehr als jeder andere dazu geeignet war, ihn bei dem schweren Werk zu unterstützen. Es war im August 1536, als Calvin auf seiner Reise von Italien her in Genf eintraf, in der Absicht, sich nur wenige Tage dort aufzuhalten. Kaum hatte Farel die Anwesenheit dieses Mannes vernommen, als er auch schon zu ihm eilte und ihn flehentlich bat, zu seiner Hilfe in der Stadt zu bleiben. Die Worte, mit denen er Calvin beschwor, sind bekannt geworden: „Ihr habt keinen anderen Vorwand, mir meine Bitten abzuschlagen, als Eure Studien, aber ich erkläre Euch im Namen Gottes, daß er Euch und Eure Studien verfluchen wird, falls Ihr Euch weigern werdet, mit mir an dem Werk Jesu Christi in dieser Stadt zu arbeiten [1])." Calvin blieb. „Die schreckliche Beschwörung Wilhelm Farels hielt mich in Genf zurück, es war mir damals, als ob Gott aus den Höhen des Himmels herab seinen Arm nach mir ausstreckte, um mich zu halten [2])." Mit großer Freude wurde der erst Siebenundzwanzigjährige von den Glaubensgenossen begrüßt, und bald wurde er das geistige Haupt der Gemeinde. „Der junge Professor", schreibt Puaux in seinem „Leben Calvins", „hatte zwar nicht das Feuer noch die rege Phantasie eines Farel und war in dieser Beziehung seinem Kollegen unterlegen, aber er überragte ihn an Tiefe der Gedanken und der Art, sie auszudrücken. Wenn man ihn hörte, vergaß man seine Jugend und fühlte, daß man einen Meister vor sich hatte. Seine Zuhörer wurden nicht fortgerissen in einer augenblicklichen Begeisterung, sondern überzeugt durch seine Lehre, die sich den Herzen einprägen mußte, da sie mit außerordentlicher Klarheit vorgetragen wurde. Farel war glücklich über die Erfolge seines jungen Freundes. Gern trat er hinter ihm zurück, denn dadurch, daß er dem Calvin den Ehrenplatz einräumte, gewann er selbst bloß an Größe, denn er zeigte, daß seine Arbeit kein anderes Ziel kannte als die Ehre Gottes [3])." Wie groß und herzlich die Freundschaft war, die beide zeitlebens miteinander verband, und wie fern Farel auch der leiseste Zug von

1) Ruchat V, 621.
2) Junod S. 166. 3) Ebd.

Eifersucht auf den Größeren lag, beweisen die zahlreichen Briefe, die von ihnen noch vorhanden sind.

Im Oktober begaben sich beide nach Lausanne zu einer Disputation, die vom Berner Rat dort veranstaltet worden war. Sie wurde in der Kathedrale mit einer Ansprache Farels eröffnet. Dieser hatte auch die Thesen aufgestellt, in denen er für die Rechtfertigung aus dem Glauben eintrat, die Merkmale der wahren Kirche Christi feststellte, gegen Beichte und Absolution, Zeremonienwesen und Eheverbot ins Feld zog. Die Versammlung war reich besucht, gegen 150 Priester hatten sich eingefunden; die Hauptredner auf reformierter Seite waren Farel und Viret, während bei den Gegnern ein französischer Arzt namens Blancheron die Verteidigung übernahm. Da er jedoch bei den Priestern keine Unterstützung fand, zog er sich bald von den Verhandlungen zurück, so daß der Widerspruch auf katholischer Seite ganz verstummte. Die Disputation endete damit, daß die Reformation in Lausanne eingeführt wurde; das Predigtamt wurde Viret und Dr. Karoli übertragen, welch letzterer kurz zuvor von Farel für die Reformation gewonnen worden war.

Nach Genf zurückgekehrt, machten sich die Freunde an die Ausarbeitung eines Glaubensbekenntnisses und einer Kirchenordnung. Aus der Hand Calvins erschien ein Katechismus, der in Fragen und Antworten die Summe des evangelischen Glaubens erläuterte, aus der Farels das bekannte „Glaubensbekenntnis, dessen Annahme alle Bürger und Einwohner Genfs, sowie die Untertanen des Landes beschwören sollten“ [1]). In 21 Artikeln wird hier die Autorität der Heiligen Schrift behandelt, ferner das Wesen Gottes, die Bedeutung Christi, der Begriff der Gnade, der Rechtfertigung und des Glaubens, der Wert der Sakramente, das Institut der Kirche, des Predigtamts und der Obrigkeit. Das Bekenntnis wurde vom kleinen Rat genehmigt, allein die Bürgerschaft sträubte sich, es zu beschwören, erbittert durch einen Artikel, der die Exkommunikation verlangte. Die Opposition stieg aufs höchste, als der große Rat am 11. November beschloß, alle aus der Stadt

1) Farel, Du vray usage, S. 195—205.

zu verbannen, die den verlangten Eid nicht leisten würden. Dazu kam, daß Dr. Karoli in seinem maßlosen Ehrgeiz es versuchte, den Reformatoren den Boden zu untergraben. Er glaubte sie am empfindlichsten durch die Anklage zu treffen, daß sie in der Dreieinigkeitslehre dem Arianismus huldigten. Farel hatte allerdings in seinen Schriften das Wort „Trinität", wie es scheint, absichtlich gemieden, aber er konnte nachweisen, daß er die Gottheit Christi stets gelehrt hatte. Im Mai 1537 sollte auf einer Synode zu Lausanne die Anklage untersucht werden. Das Verlangen, die drei alten Symbole zu unterzeichnen, wiesen die Reformatoren mit der Erklärung zurück, daß man keinen Menschen der Häresie beschuldigen dürfe, der sich die Formeln anderer nicht aufzwingen lasse. Nach längerer Debatte stimmte die Versammlung dem zu, erklärte sich mit dem von Calvin aufgestellten Glaubensbekenntnis einverstanden und entsetzte Karoli wegen Verleumdung der Kollegen seines Amtes. Vergeblich suchte dieser auf einer Synode zu Bern sich rein zu waschen, das Urteil wurde bestätigt, er selbst in die Verbannung geschickt. Die Reformatoren mußten jedoch ihren Sieg teuer bezahlen, denn das Mißtrauen, das ihr Gegner gesät, fand unter der Bevölkerung Genfs immer mehr Nahrung. Ihre Stellung wurde noch mehr erschüttert, als bei einer Neuwahl in den Rat die Hälfte der Mitglieder sich gegen die neue Kirchenordnung aussprach, in ihrer Opposition dadurch bestärkt, daß auch das maßgebende Bern lange nicht so radikal vorgegangen war. Man hatte dort eine Anzahl Feste beibehalten, wie Weihnachten, Neujahr, Himmelfahrt, Mariä Verkündigung, ferner hatte man den Taufstein stehen lassen und für das Abendmahl ungesäuertes Brot gewählt. Eine Synode, die im März 1538 in Lausanne abgehalten wurde, entschied, daß die Genfer Kirche dem Ritus der Berner zu folgen habe. Die Reformatoren appellierten an eine neue Synode, die in Zürich tagen sollte, allein eine Anzahl Libertiner, die sich in Genf aufhielten, brachten es so weit, daß die Lausanner Beschlüsse schon vorher bestätigt wurden. Heftige, ja häßliche Szenen folgten. Am Abend vor Pfingsten erschien der Amtsdiener bei den beiden Reformatoren und fragte sie: „Seid Ihr bereit, morgen das Abendmahl nach Berner Ritus zu halten?"

„Nein.“ „Dann verbiete ich Euch hiermit im Namen des Rats, morgen zu predigen.“ Nichtsdestoweniger bestiegen die beiden die Kanzel. „Ich werde das Abendmahl nicht austeilen“, rief Farel der Gemeinde zu, „doch wisset, daß ich nicht etwa so handle aus Widerstand gegen den Berner Ritus, sondern weil ihr zu unwürdig seid, weil ihr jegliche Gemeinschaft mit Jesu Christo unmöglich macht. Man muß Glauben haben, um zu kommunizieren, aber ihr entheiligt das Evangelium; man muß Liebe haben, aber ihr seid hierher gekommen mit Stangen und Schwertern; man muß Buße tun, aber ihr habt diese Nacht in einer Maskerade die heiligsten Dinge verspottet [1])!“ Wütend stürzte sich die Menge auf Farel, der nur durch das rasche Eingreifen seiner Freunde gerettet werden konnte. Ähnliche Auftritte gab es in der Peterskirche, in der Calvin predigte. Am selben Tage noch erließ der Rat an die beiden einen Ausweisungsbefehl.

Zu spät erkannten die Reformatoren, daß ihr schroffes Vorgehen nicht zum wenigsten an diesem traurigen Ausgang mit schuld war, und offen gestanden sie später auf einer Synode zu Zürich, wo ihre Sache zur Sprache kam, daß sie es an der nötigen Klugheit und Milde hätten fehlen lassen, und erklärten sich bereit, den Berner Ritus anzunehmen, bestanden aber auf Durchführung der Kirchenzucht und Ausübung der Exkommunikation. Die Versammlung versprach, gemeinsam mit den Bernern in Genf Fürsprache für sie einzulegen, und sandte sie mit zwei Abgeordneten, Erasmus Ritter und Viret, dorthin zurück. Aber die Genfer blieben hart, der Eintritt in die Stadt wurde ihnen verweigert und ihre Verbannung durch einen neuen Beschluß vom 26. Mai bestätigt. Tief niedergeschlagen zogen sich die Freunde nach Basel zurück, aber schon tat sich für Farel ein neuer Wirkungskreis auf.

1) Junod S. 183 ff. Vgl. La Corresp. des Réf. IV, 426, Anm. 13.

IV.
Farel wird in Neuchâtel als Prediger angestellt, seine Berufung nach Metz, Rückkehr nach Neuchâtel.
1538—1551.

In Neuchâtel, das inzwischen ganz evangelisch geworden war, fühlte man immer mehr die Notwendigkeit, einen erprobten Mann an die Spitze zu bekommen, der die Leitung der Gemeinde übernehmen könnte. Als daher die Klasse, wie dort das Kirchenregiment genannt wurde, von dem Schicksal des einstigen Lehrers Kenntnis erhielt, zögerte sie nicht, ihm diesen Posten anzutragen, und Farel sagte mit Freuden zu. Arbeit wartete genug auf ihn; die seitherigen Prediger hatten ihre Stelle nicht richtig ausgefüllt, und von einer strammen Kirchenordnung war keine Rede gewesen. Mit fester Hand ergriff der Reformator die Zügel, unbekümmert um den Widerstand, der sich auch hier auf verschiedenen Seiten sofort einstellte. Eine andere Gefahr ging glücklich vorüber. In dem benachbarten Neuveville war nämlich plötzlich Dr. Karoli wieder aufgetaucht. Er hatte nach seiner oben erwähnten Verbannung beim Papst die Wiederaufnahme in die römische Kirche demütig erbettelt, aber wohl die erwarteten Ehren nicht gefunden und wollte nun aufs neue in die evangelische Gemeinde übertreten. Das Erscheinen dieses Mannes hatte Farel, wie er in einem Brief an Calvin gestand, in große Angst versetzt, nichtsdestoweniger reiste er mit Viret nach Neuveville, wo der Fall auf einer Konferenz besprochen werden sollte. Die Stimmung der Anwesenden war fast durchweg gegen Karoli, an dessen Reue sie nicht glauben wollten. Daß er trotzdem wieder aufgenommen wurde, hatte er einzig und allein dem Einfluß Farels zu verdanken, der es nicht sehen konnte, „daß die Bekenner des Evangeliums härtere Richter seien als der Papst zuvor“. Auch Calvin schloß sich ihm nur ungern an; sein Brief an den Doktor endigte mit den Worten: „An Dir liegt es, ob wir Dich als Bruder wieder aufnehmen können. Der Herr Jesus wolle Dich mit seinem Geist beraten und lenken, damit Du Dich aus den gefährlichen Klippen, in die Du Dich verirrt hast, und aus den Stürmen, die Dich umtoben,

bald herausfindest und in den sicheren Hafen retten kannst. Farel läßt Dich grüßen und wünscht, es möchte Dir ebenso ernst sein, Dich zum Herrn zu bekehren und unserer Freundschaft und brüderlichen Verbindung würdig zu werden, wie er selbst bereit ist, Dich mit Liebe zu umfangen [1])." Karoli verdiente dieses Entgegenkommen nicht, denn in gemeiner Weise operierte er aufs neue mit allerlei Intrigen gegen die Reformatoren. Dies führte zum endgültigen Bruch mit ihm; von aller Welt verlassen — auch die römische Kirche hatte ihn aufgegeben — starb er in einem Spital.

In Neuchâtel war die Frage brennend geworden, wem die Kirchengüter zugesprochen werden sollten. Farel trat den Forderungen des Rats energisch entgegen und beanspruchte einen Teil für die Kirche, indem er auf die Notwendigkeit der Gründung von Schulen und Besserstellung der Geistlichen hinwies, doch kam es zu keiner Entscheidung. Und wie in Genf widersetzte man sich auch hier jedem Versuch der Durchführung einer strammen Kirchenzucht. Farel stand in diesem Kampfe ganz allein und war nahe daran, den Mut sinken zu lassen. „Wenn ich höre, wie niedergeschlagen Du bist", schrieb ihm Calvin im März 1539, „möchte ich am liebsten sofort zu Dir eilen, um Dich zu trösten; da aber meine Anwesenheit Dir nichts nützen, ja die Erbitterung noch steigern würde, halte ich mich fern, um Deine Sache nicht noch schlimmer zu machen [2])." Dagegen war es Farel vergönnt, seinen Freund in einer ernsten Entscheidungsstunde zu beraten und ihn zu einem Schritt zu bewegen, der für die ganze evangelische Christenheit von ungemein reichem Segen war. In Genf hatte der größere Teil der Gemeinde schon längst erkannt, wie viel die Stadt durch die Vertreibung der beiden Männer verloren hatte. So wurde denn am 22. Oktober 1540 an Calvin ein Schreiben gesandt, worin er aufs herzlichste eingeladen wurde, nach Genf zurückzukehren, unter der Versicherung, daß er eine freundliche Aufnahme und sicheren Schutz finden werde; zu gleicher Zeit wurde Farel gebeten, seinen Einfluß auf den Kollegen hierfür geltend zu

1) La Corresp. des Réf. VI, 269.
2) La Corresp. des Réf. V, 270.

machen. Calvin kam diese Einladung nicht unerwartet, hatte er doch schon vorher Farel gegenüber seiner Stimmung in folgenden Worten Ausdruck gegeben: „Du weißt nicht, wie ich in den letzten Tagen von Angst und Sorge umgetrieben worden bin, so daß ich kaum mehr Herr meiner selbst bin, ich will auch nicht, daß das, was ich Dir hier anvertraue, weiter erzählt werde. Ich muß immer wieder daran denken, wie unglücklich ich mich in Genf gefühlt habe, und ein Grauen beschleicht mich, wenn man zu mir von einer Rückkehr dorthin spricht. Ich weiß ja wohl, daß ich überall, wohin ich auch gehe, Leiden durchmachen werde, und daß mein Leben ein Kampf bleiben wird, wenn ich es Christus weihe. Aber wenn ich daran denke, welch große Gewissenskämpfe und Qualen ich dort ausgestanden habe, und in welche Not ich hineingeführt wurde, dann wirst Du es wohl verstehen, wenn ich diesen Ort fürchte wie die Hölle. Du bist nächst Gott der beste Zeuge dafür, daß ich damals das Joch meiner Berufung bloß aus dem einen Grund nicht von mir warf, weil ich erkannte, daß es mir von Gott auferlegt worden war [1]." Farel ging auf diese Klagen gar nicht ein, sondern antwortete in seiner entschiedenen Weise: „Wenn Du nur wüßtest, wie alle gutgesinnten Leute sich danach sehnen, Dich wieder zu sehen, es sind nur ein paar Wölfe dort, die wüten, wenn sie Deinen Namen hören. Das Werk, für das ich Dich im Namen Jesu Christi warb, ist groß, denn Gott hat damals zugelassen, daß Du vertrieben wurdest, damit Du später Dein Amt um so herrlicher durchführen könnest, also geh und widerstrebe nicht dem Herrn, der Dich ruft [2])!" Zugleich wandte sich Farel an die evangelischen Gemeinden der Schweiz mit der Bitte, sie möchten dafür sorgen, daß der Abreise Calvins von Straßburg kein Hindernis in den Weg gelegt werde. Am 13. September 1541 zog der Reformator in Genf ein, von der Bürgerschaft mit Jubel empfangen; zum zweiten Male hatte ihn Farel der Stadt gegeben.

In Neuchâtel hatte sich die Opposition gegen den „lästigen

---

1) La Corresp. des Réf. VI, 325 ff.

2) Ebd. VI, 347.

Sittenprediger" so sehr gesteigert, daß man auf einer Volksversammlung beschloß, er habe die Stadt innerhalb zweier Monate zu verlassen. Auf die Nachricht hiervon eilte Calvin herbei, um die Leute zu beruhigen, ja er reiste nach Bern, um den dortigen Rat um Schutz für den Freund anzugehen. Allein auch hier war eine Strömung gegen Farel eingetreten und statt der erwarteten Hilfe kam eine Erklärung, wonach dessen Ausweisung erfolgen müsse, wenn die Unruhen im Lauf zweier Monate sich nicht gelegt hätten. Farel erklärte, von dem Platz, auf den Gott ihn gestellt, nicht weichen zu wollen, Calvin aber tat alles, um ihn von unüberlegtem Vorgehen zurückzuhalten. „Da Du zur Fahne Christi einberufen bist", schrieb er ihm, „und gegen den Teufel zu kämpfen hast, so wird auch derjenige, der Dich gewappnet hat und zum Kampfe führt, Dir den Sieg verleihen. Da aber eine gute Sache gut angefaßt werden muß, so hast Du sorgfältig darüber zu wachen, daß Du nichts tust, das man Dir zum Vorwurf machen könnte. Wir ermahnen Dich nicht, Dir ein reines und tadelloses Gewissen zu bewahren, denn solch ein Rat wäre überflüssig, wir wünschen nur, daß Du, soweit es Dir die Pflicht erlaubt, auf die Schwächen der einzelnen Rücksicht nehmest. Es gibt eine zweifache Art von Popularität; die eine entsteht da, wo man aus Ehrgeiz und Gefallsucht um die Gunst der Leute buhlt, die andere da, wo man durch Mäßigung und Billigkeit die Herzen gewinnt, so daß sie sich für unsere Lehre erschließen. Verzeih, wenn wir so offen zu Dir reden, aber es scheint, als ob die gutgesinnten Leute mit Deinem Verhalten nicht einverstanden sein könnten. Du kennst unsere Liebe und Verehrung für Dich, dieses doppelte Gefühl gibt uns den Mut, vielleicht etwas stärker zu kritisieren, als es uns zukommt, aber wir tun es, damit nicht die schönen Gaben, die Du von Gott empfangen hast, durch Schatten getrübt werden, und damit den Übelwollenden, die nur nach einem Vorwand suchen, dich zu verleumden, das Maul gestopft würde. Dies ist meine und Virets Ansicht [1])."

Da von Nachgeben auf keiner Seite die Rede war, sollte auf

---

1) La Corresp. des Réf. VII, 250.

Veranlassung der Berner die Ausweisung erfolgen, aber nun legte sich die Klasse von Neuchâtel ins Mittel und forderte die Kirchen von Basel, Straßburg, Konstanz und Zürich auf, Einsprache gegen jenen Beschluß zu erheben, da sie fürchte, die Wirren würden in Farels Abwesenheit sich nur noch steigern. Von allen Seiten liefen nun Briefe ein, die Farel und die Klasse zum Ausharren ermunterten. In einem derselben hieß es: „Farel ist ein frommer Mann, klug und bescheiden, stark und unerschrocken, gelehrt und beredt. Die Güte Gottes hat die besten Gaben, die man einem treuen Bischof wünschen kann, über diesen Mann im reichsten Maße ausgegossen. Aber dieser hat auch unter Gottes Beistand mit großem Fleiß sich selbst gefördert und viel gelernt; nun ist er ein Greis, der viel erfahren hat in seinem langen Leben. Um des Herrn willen hat er an seinem Leib Verfolgung und Schläge erduldet, er hat in den größten Gefahren ausgeharrt und durch sein treues Bekenntnis der Wahrheit zum Sieg verholfen. Darum steht er bei den Deutschen im größten Ansehen, und sein Ruhm ist überall hingedrungen, ja man schätzt die Kirche von Neuchâtel glücklich, weil sie seinen Namen trägt, und einen solchen Mann wollt Ihr ohne Ursache aus Eurer Stadt verbannen [1])?" Farel blieb zum Glück der Stadt, denn bald darauf brach die furchtbare Pest daselbst aus. Jetzt zeigte sich die wahre Größe des Mannes; mit beispielloser Aufopferung widmete er sich wochenlang der Krankenpflege und Seelsorge. Das eigene Leben galt ihm nichts, noch fragte er, ob der Kranke Freund oder Feind sei. Solch eine selbstlose Hingabe hatten die Bürger noch nie gesehen, und der Dank konnte nicht ausbleiben. Es half nichts, daß die Berner das Feuer gegen den Reformator noch weiter zu schüren suchten: als man am 29. Januar 1541 über ihn zur Abstimmung schritt, fielen zwei Drittel der Stimmen zu seinen Gunsten aus.

Farel und die Klasse gingen nun an die Verbesserung der kirchlichen Zustände; ein Konsistorium wurde aufgestellt zur Leitung der kirchlichen Angelegenheiten und eine Examensformel für die Abendmahlsgäste eingeführt. Am 1. Februar 1542 wurde unter

1) La Corresp. des Réf. VII, 339.

dem Beistand der Regierung die neue Kult- und Sittenordnung unterschrieben und in allen Kirchen des Landes veröffentlicht. Farel aber glaubte für die nächste Zeit in Neuchâtel entbehrlich zu sein; nachdem er einen zweimonatigen Erholungsurlaub bei Calvin in Genf zugebracht hatte, wo ihm ein ehrenvoller Empfang zuteil geworden war, folgte er mit Genehmigung seiner Klasse einer Einladung nach Metz.

Daß auch hier schwere Kämpfe seiner warteten, mußte Farel sich voraussagen, auch Calvin sprach dies in einem Brief an ihn aus. „Der Herr erhalte Dich, liebster Bruder, in voller Gesundheit zum Wohl seiner Kirche. Wenn Du, wie wir hoffen, Dein Amt in Metz angetreten hast, wolle er diese Türe dem Evangelium öffnen und Dich erfüllen mit Weisheit, Klugheit und Mäßigung, Eifer und Kraft, damit Du vollauf gerüstet seiest für diesen schweren Posten. Ich sehe voraus, daß Dir viele und gefährliche Kämpfe drohen werden, die eine besondere Hilfe Gottes erheischen; doch bist Du ja nicht so unerfahren und ungeschickt, daß Du vor großen Gefahren zurückschrecken würdest, auch ist die Kraft Christi, die Dich bisher so wunderbar gestärkt hat, ungeschwächt geblieben [1]." Schon das erste Auftreten des Reformators rief einen Sturm hervor. Die Metzer Chronik berichtet darüber: „Am 3. September 1541 wurde ein Doktor namens Wilh. Farel, der gerade in der Stadt anwesend war, von mehreren Bürgern aufgefordert, das heilige Evangelium Gottes zu predigen. Der besagte Doktor ging auf den Kirchhof der Jakobiner und bestieg im Beisein vieler Leute die Kanzel. Während er predigte, kamen zwei Mönche und forderten ihn auf, die Kanzel sofort zu verlassen, worauf einige Bürger in großer Erregung auf die Mönche eindrangen und ihnen befahlen, sich in ihr Kloster zurückzuziehen, wenn sie nicht Schlimmes erleben wollten. Diese entfernten sich denn auch, begaben sich dann aber in die Kirche und fingen an, mit aller Macht die Glocken zu läuten, um auf diese Weise die Predigt zu verhindern. Als jedoch der Doktor sich dadurch nicht stören ließ, kamen drei Sergeanten im Auftrag des Gerichts und geboten dem Prediger

1) La Corresp. des Réf. VIII, 115 f.

Schweigen, doch dieser erwiderte, daß er das Wort Gottes verkündigen werde, und wenn es ihm dabei ans Leben gehen sollte. Die Sergeanten zogen sich zurück und der Doktor vollendete seine Predigt, das Volk aber war sehr erbaut und erklärte, der Mann hätte gut katholisch gepredigt. Die Jakobiner-Brüder ihrerseits wußten sich nicht anders zu rächen, als daß sie die Kanzel, ein antikes Steinkunstwerk, in Trümmer schlugen [1])." Aber nun nahm auch der Rat Stellung gegen Farel und verbot den Einwohnern bei Geldstrafe den Besuch seiner Predigten. Trotzdem wuchs die Zahl der Evangelischen, viele freilich wollten ihren Übertritt erst dann erklären, wenn sie der Hilfe der deutschen Fürsten versichert sein könnten. Eine solche wurde denn auch durch Abgesandte in Frankfurt nachgesucht, und in der Tat sandten der Herzog von Württemberg, der Landgraf von Hessen, der Graf von Fürstenberg, sowie die Städte Straßburg und Frankfurt Ende September Abgeordnete nach Metz, um die freie Ausübung der reformierten Lehre durchzusetzen, doch mußten diese unverrichteter Dinge abziehen: nicht einmal in die Tore der Stadt wurden sie eingelassen. Als nun auch ein kaiserlicher Erlaß die evangelische Predigt in Metz verbot, und beim Herzog von Lothringen gegen Farel eine Anklage wegen Aufruhrs eingereicht wurde, konnte sich dieser nicht mehr länger halten. Er wandte der Stadt am 2. Oktober den Rücken mit den Worten: „Ihr habt Jesum Christum nicht aufnehmen wollen, aber ich sage Euch, es wird ein Volk kommen, das Euch von Eurer stolzen Höhe herabstoßen und Euch Haus und Gut nehmen wird [2])."

Farel zog sich mit einer Anzahl Getreuen nach Gorze zurück, da dieser Ort unter dem Schutz des Grafen von Fürstenberg und der deutschen Protestanten stand. Ein Brief an den Herzog von Lothringen, worin er diesen in herzbewegenden Worten um Schonung seiner protestantischen Untertanen anflehte, fand keine Beachtung, ja es schien, als ob er den Haß des Fürsten noch gesteigert hätte. Am Osterfest 1543 wurde unter den Evangelischen,

1) La Corresp. des Réf. VIII, 126, Anm. 2.
2) La Corresp. des Réf. VIII, 152, Anm. 24.

die in Gorze zur Feier des heiligen Abendmahls sich eingefunden hatten, ein schauerliches Blutbad angerichtet. Hören wir, wie Farel selbst in einem Brief an seinen Kollegen Mykonius diese Vorgänge schilderte: „Sieh, da kommen plötzlich gallische Reiter, von denen man gar nichts befürchtet hatte, sintemal sie weder mit dem Grafen noch mit den frommen Metzern im Krieg lagen. Auf ein Trompetenzeichen stürmen sie in die Stadt herein und ein großes Geschrei erhebt sich gegen die Metzer Lutheraner, in das auch die Städter einstimmen, die zugleich bestimmen, wer verfolgt werden soll. In einem Stadtviertel wird ein frommer Greis angefallen und, da er den Namen Jesu anruft, zu Boden geschlagen, ein ruchloser Reiter zwingt sein Pferd, ihn mit den Hufen zu zermalmen, dann raubt er dem Toten seine Barschaft. Ein deutscher Soldat stirbt, von einem Stein getroffen, als er sich in die Festung flüchten wollte. Doch wunderbar! Obgleich gegen einen Haufen frommer Leute des öfteren Geschosse geschleudert wurden, so daß sie sich vor der Wut der Gallier und Italiener nach allen Seiten hin flüchten mußten, obgleich eine Schar Weiber und Männer mitten im Steinregen stand, wurde doch niemand ernstlich verwundet. Jetzt gehen die Soldaten an das Rauben; was bei den Evangelischen von Metz gefunden wird, wird genommen. Viele von diesen wurden hernach gefesselt in ihren Häusern aufgefunden. Sieben Frauen und Mädchen wurden vorgeführt, aber gegen ein Lösegeld wieder freigelassen, ohne daß ihnen ein Leids zugefügt worden wäre. Das Geldopfer war ja freilich groß, aber wir achteten es nicht, so glücklich waren wir darüber, daß der Herr unsere Gebete erhört und diese Frauen vor unreiner Berührung bewahrt hatte. Während nun solches in der Stadt selbst vorging und die Reiter sich teilten, um die Verfolgung der Flüchtlinge in den Wäldern und auf den Straßen aufzunehmen, eilte eine Anzahl unserer Leute zum Hafen, um den Übergang über die Mosel zu gewinnen. Allein die Soldaten trieben sie in den Fluß hinein und bearbeiteten sie mit Steinwürfen, so daß zwei Männer und zwei Frauen in den Fluten versanken. Einige Frauen konnten sich dadurch retten, daß sie sich an der Hand faßten und auf ihren ausgebreiteten Kleidern

über das Wasser treiben ließen. Das ist die gallische und italienische Frömmigkeit, so feierten sie Ostern! Sieh, welch eine Heldentat: Bewaffnete überfallen wehrlose Leute, durch den Rat der Städter geschützt greifen sie gleich Räubern arglose Menschen an, die da glaubten, mitten im Frieden zu leben [1])!" Ganz ähnlich, nur noch schärfer lautet der Bericht des Grafen von Fürstenberg an den Berner Rat, worin bezeugt wird, daß schwangere Frauen zu Tode mißhandelt, verwundete Bürger von Metz an Bäumen aufgehängt worden seien [2]).

Wie die römische Kirche es aber auch in diesem Falle verstand, Geschichte zu machen, möge folgender Bericht illustrieren: „Nachdem der Graf von Fürstenberg tausenderlei Gewalttaten und Erpressungen im Lande ausgeübt hatte, beschloß er, am Osterfest unter allen Katholiken von Gorze, die das Abendmahl nicht nach lutherischer Art nehmen wollten, ein Blutbad anzurichten. Aber der Herzog Klaudius von Guise hatte Kenntnis davon erhalten und ließ seine Truppen bis zur Moussonbrücke vorrücken, von wo aus sie in solcher Stille auf Gorze losmarschierten, daß sie noch früh genug ankamen, um die Ausführung dieses teuflischen Planes zu verhüten. Die Lutheraner waren gerade aus dem Schloß gerückt, als die Soldaten des Herzogs von Guise unter Trompeten- und Trommelklang anrückten. Darob erfaßte jene ein solcher Schrecken, daß sie die Waffen gegen sich selbst kehrten und anfingen, sich gegenseitig zu morden. Ein Teil von ihnen suchte das Schloß zu gewinnen, aber man kam ihnen zuvor und stieß sie auf der Stelle nieder. Diejenigen aber, die im Schloß waren, stürzten sich aus den Fenstern, so daß nur eine kleine Zahl auf geheimen Wegen sich flüchten konnte. Hierauf brachten die Katholiken ihren Dank und Jubel dadurch zum Ausdruck, daß sie in der Abtei und der ganzen Stadt die Glocken läuten ließen, die seit mehreren Monaten hatten schweigen müssen. Das Volk aber lief in die Kirchen, um Gott für diese unerhoffte Rettung zu danken [3])."

---

1) La Corresp. des Réf. VIII, 324 f. 2) Ebd. VIII, 307 ff.
3) Chroniques générales de J. Benoît 3, 2445.

Unter den Verwundeten war auch Farel, seine Freunde hatten ihn auf das Schloß gebracht, von wo aus es ihm gelang, nach Straßburg zu entweichen. Auf die Klagen des Grafen von Fürstenberg hatten sich dort Gesandte des Metzer Rats und des Klerus vor den protestantischen Fürsten zu verantworten, allein die Untersuchung verlief resultatlos. Auch der Reformator hatte vergebens an die Gerechtigkeit appelliert in einer Schrift, die betitelt war: „Demütige Bitte nebst einem Sündenbekenntnis der Gläubigen, die zu Gott schreien; Ps. 50, Ich kenne deine Not, rufe mich an, so will ich dich erhören [1].“

Zehn Monate waren es, daß der Reformator Neuchâtel verlassen hatte, nun zog es ihn mächtig wieder dahin zurück. Mit offenen Armen wurde er von der Gemeinde empfangen, in der er seine frühere Stelle wieder antreten durfte.

V.

Farels letzte Jahre, Prozeß gegen Servet, Besuch in der Heimat, sein Tod in Neuchâtel.

1553 bis 1565.

Der Lebensabend unseres Reformators sollte noch durch schwere Sorgen getrübt werden. Am 15. Mai 1548 hatte Kaiser Karl V. das Augsburger Interim veröffentlichen lassen, das als vorläufige Norm den Evangelischen aufgezwungen werden sollte. Farel war aufs tiefste empört, er nannte es öffentlich ein Werk des Teufels und schrieb an Bucer in Straßburg: „O Herr Jesu, konnten denn unsere Gebete dich nicht rühren, soll denn dein Zorn gegen deine Herde sich auf diese Weise zeigen? Welch furchtbares Verbrechen, den alten Christus, das köstliche Evangelium und die heiligen Sakramente so zu schänden! Was haben denn Christus gemein mit dem Antichristen, das Evangelium des Lebens mit der Messe, die die Seelen vergiftet, die Sakramente mit dem höllischen Aberglauben des Papsttums? In welch tiefen Abgrund haben sich doch diese Unglücklichen gestürzt! Sie sind frech genug, Gott von seinem Thron zu stürzen, um ihn selbst einzunehmen. Du

---

1) La Corresp. des Réf. VIII, 346, Anm. 2.

und Deine Kollegen sind die Gesandten des Allerhöchsten, er hat Euch die Leitung seiner Kirche anvertraut, wehe denen, die dem Wort Gottes entgegen lehren. Du, verehrter Vater, den ich so hoch schätzte, Du ehrwürdiger Hirte und Diener Gottes, Du bist mit Deinen Kollegen, diesen glänzenden Leuchten, so blind, daß Du gemeinsam mit ihnen solch abscheuliche Dinge noch empfiehlst? Herr Jesu, öffne doch ihre Augen, gedenke deiner Diener und dessen, was du durch sie gewirkt hast [1])."

Wir können uns über die Erbitterung Farels nicht wundern: wurde doch den Evangelischen außer dem Gebrauch des Kelches und der Volkssprache bei der Sakramentverwaltung nichts bewilligt, während die römische Lehre mitsamt dem Zeremonienwesen unverändert beibehalten werden durfte. Daß er aber Bucer gegenüber diesen Ton anschlug, geschah, weil dieser einige Jahre zuvor in dem Regensburger Interim eine Schrift verfaßt hatte, die eine Vermittelung der beiden Konfessionen anbahnen sollte, „die zweideutige und geschminkte Formel", wie Calvin sie nannte.

Es war eine böse Zeit für die Evangelischen, in vielen Gemeinden hatte sich eine bedenkliche Lauheit und Unsicherheit auf dem Glaubensgebiet eingeschlichen. Farel arbeitete unermüdlich in Wort und Schrift. Nie war er so ängstlich bemüht, das Rechte zu finden, wie jetzt; an Ambrosius Blaarer schrieb er: „Zeige Du mir, worin ich fehle, und bete für mich; Du wirst auf diese Weise mir und der Kirche mehr nützen, als wenn Du mir eitel Lob spenden würdest [2])." Seine bekannteste Schrift aus jener Zeit trägt den Titel: „An alle Herren, alle Leute und alle Prediger, zu denen mich der Herr geführt hat, um als sein Werkzeug das heilige Evangelium zu predigen, und die mir treulich zur Seite gestanden sind bei dem Werk unseres Herrn Jesu Christi [3])." Er schildert hier die Irrtümer, in denen er früher gefangen gewesen, und seine Bekehrung.

Im März 1553 wurde der Reformator von einer heftigen Krankheit befallen, die ihn an den Rand des Grabes brachte.

1) Junod S. 238. Goguel S. 219f.

2) Junod S. 235.

3) Farel, Du vray usage, S. 162—186.

Sein Arzt hatte jegliche Hoffnung auf Rettung aufgegeben, und auch Calvin, der herbeigeeilt war, um den Freund noch einmal zu sehen, glaubte einen Sterbenden zu verlassen. Als der Kranke gegen alle Erwartung sich wieder erholte, schrieb jener ihm folgenden Brief: „Als ich die letzte Freundespflicht erfüllt hatte, verließ ich Neuchâtel, um mir den grausamen Anblick Deines Todes zu ersparen. Für diese übereilte Abreise bin ich gestraft worden, wie ich es verdiente, gebe Gott, daß nicht auch die anderen Brüder in der Meinung, Du seiest gestorben, den bitteren Schmerz fühlen mußten, der mein Herz zerriß, da ich Dich wie einen Toten betrauerte. Nun mich die Nachricht von Deiner Wiedergenesung erreicht hat, bin ich unbeschreiblich glücklich. Gebe Gott, daß, so wie ich Dich vor der Zeit begraben hatte, Du mich noch um viele Jahre überleben möchtest. Doch was auch die Zukunft bringen mag, wir wollen mit Jesu Christo leben, damit wir mit ihm sterben können. Und nun, vielgeliebter Bruder, pflege Dich, auf daß Deine völlige Genesung so bald als möglich erfolgen kann [1])." Bald war denn auch Farel so weit hergestellt, daß er am 15. Mai einer Synode anwohnen konnte, auf der eine Anzahl früherer Beschlüsse, betreffend Verwaltung der Sakramente, Ehegesetze, Sonntagsheiligung, Wahl der Geistlichen, Jugendunterricht und Gebetsordnung zusammengestellt und bestätigt wurden.

Fünf Monate später rief ihn der unglückselige Prozeß gegen den spanischen Arzt Servet nach Genf. Die Vorgänge sind in weiten Kreisen bekannt. Servet hatte es gewagt, in seinen Schriften „Sieben Bücher über die Irrlehre von der Dreieinigkeit" und „Wiederherstellung des Christentums" die Schäden aufzudecken, die nach seiner Ansicht die Reformation hinderten, zum ursprünglichen Glauben zurückzukehren. Mit derben Worten hatte er das kirchliche Dogma bekämpft, „das mittels Addition dreier Götter die eine Gottheit herausbringe und zu dem dreiköpfigen Cerberus der Griechen und Römer zurückführe". Auf Calvins Anstiften war er auf seiner Durchreise in Genf verhaftet und wegen Gotteslästerung unter Anklage gestellt worden. Farel hielt es

1) Goguel S. 248. Junod S. 247 f.

für seine Pflicht, dem Freunde beizustehen. Am Donnerstag, dem 26. Oktober 1553, wurde dem Unglücklichen das Urteil gesprochen: „Lebendig sollst du an den Pfahl gebunden werden, dein Leib soll dran hängen, bis er zu Asche verfallen wird.“ Vergebens bat Servet um den Tod durch das Schwert, vergebens versicherte er, wenn er gesündigt, sei es aus Unwissenheit geschehen, seine Absicht sei stets gewesen, Gott zu verherrlichen. Am Tage darauf begleitete Farel den Verurteilten zur Richtstätte. Als dieser, statt seine Schuld zu gestehen, Gott um Gnade bat für seine Richter, rief der Reformator zornig: „Was, du willst dich noch rechtfertigen, nachdem du solche Greuel begangen hast? Wenn du so fortfährst, überlasse ich dich dem Gericht Gottes und gehe keinen Schritt mehr mit dir. Ich gedachte dir zu helfen und das Volk zu bestimmen, daß es für dich bete, ich hoffte, dein Betragen würde die Leute rühren, und ich verspreche dir auch jetzt noch, wenn du Reue zeigst, bis zu deinem letzten Seufzer bei dir auszuharren [1].“ Aber Servet schwieg und langsam bewegte sich der Zug nach dem Hügel Champel. Farel und seine Kollegen beteten laut, dazwischen hörte man den Ruf: „O Gott, rette meine Seele, Jesu Christe, du Sohn des ewigen Gottes, erbarme dich meiner!“ Auf dem Richtplatz angekommen, warf sich der Unglückliche zu Boden und betete still, während Farel eine kleine Ansprache an das Volk hielt. „Seht“, rief er, „welch große Macht der Satan über die Menschen hat, die ihm übergeben worden sind. Dieser Mensch war gelehrter als viele andere, er glaubte wohl auch recht zu handeln, aber jetzt hat der Teufel von ihm Besitz genommen, seht euch vor, daß solches euch nie widerfahren möge!“ Nun erhob sich Servet, und sein Begleiter forderte ihn auf zu sprechen, wenn er noch etwas auf dem Gewissen habe, aber dieser antwortete nur mit dem Seufzer: „O Gott, o Gott.“ „Hast du weiter nichts zu sagen?“ „Ach, könnte ich denn von etwas anderem reden als von Gott?“ „Soll das Volk für dich beten?“ „Ja.“ Jetzt wird der Verurteilte mit eisernen Ketten an einen Pfahl gebunden, um den man seine Schriften aufgestellt hatte, eine papierne, in

1) Junod S. 252 ff.

Schwefel getauchte Krone wird ihm aufs Haupt gesetzt. Dann wird auf Befehl des Magistrats das Feuer angelegt. Langsam züngeln die Flammen in die Höhe; aus Rauch und Feuer heraus dringt bisweilen der Ruf: „O Gott, erbarme dich meiner, Jesu Christe, du Sohn Gottes, erbarme dich meiner!“ Endlich wird es still auf dem Holzstoß, und still geht die Menge auseinander. Calvin hatte gezeigt, daß seine Macht noch nicht gebrochen war, Farel und Melanchthon waren so blind gewesen, die Hand dazu zu reichen. Was die Reformatoren gesündigt, das hat die Nachwelt auf ihre Weise zu sühnen gesucht. Wenige Meter entfernt von der Unglücksstelle erhebt sich jetzt ein Denkmal, das folgende Inschrift trägt:

„Am 27. Oktober 1553
starb auf dem Scheiterhaufen zu Champel
Michael Servet
von Villanova in Aragonien,
geboren am 29. September 1511.

Als ehrerbietige und dankbare Söhne Calvins,
unseres großen Reformators,
die aber den Irrtum jenes Jahrhunderts verdammen
und festhalten an der Freiheit des Gewissens
gemäß den wahren Grundsätzen der Reformation und des Evangeliums,
haben wir dieses Sühnedenkmal errichtet
Am 27. Oktober 1903.“

Der Tod Servets hatte in manchen Kreisen große Entrüstung hervorgerufen, besonders waren es die Libertiner, die Kapital daraus schlugen und nun wieder mit ihren alten Anklagen gegen Farel und Calvin auftraten. Der erstere hatte ihren Haß noch in besonderem Maße erregt. Er hatte drei Jahre zuvor auf ihre Schmähschrift gegen Calvin in scharfer Weise geantwortet, die pantheistisch-mystische Lehre der Libertiner, den Mißbrauch, den sie mit der Prädestinationslehre trieben, und ihre sogenannte geistliche Auslegung der Heiligen Schrift einer beißenden Kritik unterzogen. Dafür wollten sie Rache nehmen. Als der Reformator gegen den

Rat seiner Freunde sich aufs neue nach Genf begab, um seine Gegner persönlich zu widerlegen, wurde er auf offener Straße mit dem Ruf empfangen: „In die Rhone, in die Rhone mit ihm!" Ruhig sah der Greis, auf seinen Stab gestützt, den Feinden ins Auge und antwortete mit bitterem Lächeln: „‚In die Rhone', den Ruf höre ich nun seit mehr als 20 Jahren aus dem Munde der Priester und Papisten, wahrlich, ihr habt euch wenig geändert [1])!" Mit Mühe nur konnte man ihn vor der Wut seiner Feinde schützen.

Die nächstfolgenden Jahre war es ihm vergönnt, im Frieden an seiner Gemeinde zu arbeiten, als dann aber aus Frankreich die Kunde eintraf, daß aufs neue dort blutige Verfolgungen über die Protestanten hereingebrochen seien, trieb es ihn hinaus, den Landsleuten Hilfe zu bringen. Zuerst veranstaltete er eine Kollekte für die Flüchtlinge, dann unternahm er mit Beza zwei längere Reisen, um die schweizerischen Städte und die deutschen Fürsten zum Einschreiten gegen diese Gewalttaten zu bewegen. An dem guten Willen fehlte es nirgends, aber alle Versuche scheiterten an dem glühenden Haß des französischen Königs gegen die Reformierten.

Nach Neuchâtel zurückgekehrt, entschloß sich Farel zu einem Schritt, der im Lager seiner Feinde viel Spott und auch bei den Freunden großen Unwillen hervorrief: der 69jährige Greis verheiratete sich im Dezember 1558 mit der Tochter einer Exulantenwitwe, Marie Forel. Calvin schrieb auf diese Nachricht hin nach Neuchâtel: „Ich bin so bestürzt, daß ich nicht weiß, wie ich meinen Brief anfangen soll. Das eine ist gewiß, daß der arme Meister Wilhelm schlecht beraten worden ist, und daß wir alle davon peinlich berührt sind. Es gibt aber weder ein Gesetz, das eine derartige Heirat verbieten würde, noch ist es erlaubt, eine solche Verbindung zu lösen; täten wir es, dann würde es heißen, wir Prediger wollten besondere Gesetze für uns haben und scheuten uns nicht, zugunsten unseres Standes das festeste Band der Welt zu lösen. Wenn man von dem Vorhaben beizeiten benachrichtigt

1) Junod S. 260.

worden wäre, hätte man es als ein sinnloses mit allen Mitteln verhüten müssen, aber eine vollzogene Ehe kann nicht mehr ungültig gemacht werden. Ich bitte Euch nun aber auch, daran zu denken, wie brav sich dieser Mann in einem Zeitraum von 36 Jahren geführt und mit welchem Eifer und Erfolg er gearbeitet hat, um Gott zu dienen und seine Kirche zu bauen. Dies soll Euch bewegen, menschlich zu urteilen, nicht als ob Ihr das Übel billigen solltet, sondern damit Ihr nicht die äußerste Strenge walten lasset. Ich will Gott bitten, Euch richtig zu leiten, damit die Aufregung sich mehr und mehr legt und unser armer Bruder nicht noch selbst in Traurigkeit versinkt [1])."

In Frankreich hatte die Reformation trotz aller Verfolgungen immer mehr Wurzel gefaßt; da und dort waren evangelische Gemeinden entstanden, und man fühlte das Verlangen nach tüchtigen, erfahrenen Predigern. Die Protestanten von Gap sandten eine Deputation nach Neuchâtel, um Farel dorthin zu rufen. Ungeachtet der Beschwerden, die der weite Weg mit sich bringen mußte, reiste der 73jährige Reformator mit den Freunden ab und kam glücklich am 15. November 1561 in der Heimat an. Wie es ihm dort ergangen, mag uns der Chronist Charronnet erzählen: „Der greise Farel hatte den Wunsch, noch einmal in seinem Vaterlande das Evangelium zu predigen, bevor ihn Gott aus dieser Welt abriefe; er reiste daher nach Gap und nahm in einer Mühle nahe bei dem Tor seiner Geburtsstadt Wohnung. Dort führte er die Bauern in das Verständnis der französischen Bibel ein, die er auf seine besondere Weise auslegte, aber bald darauf fing er an, in der Stadt selbst zu predigen und zwar in einer Kapelle, die dem Heiligen Geist geweiht war. Der Magistrat verbot ihm jedoch die Predigt, ja das Parlament von Grenoble wollte ihn laut dem Bericht der Kapuziner verbrennen lassen. Farel kümmerte sich jedoch um dieses Verbot nichts. Eines Tages begab sich dann der Vizeamtmann Benoît Olier, ein sehr eifriger Katholik, in Begleitung mehrerer Sergeanten und Polizeioffiziere in die Kapelle, in der jener predigte. Man findet die Türe verschlossen und

1) Junod S. 289 f.

klopft, aber niemand antwortet, da wird sie erbrochen. Eine große Anzahl Leute ist versammelt, aber niemand schaut nach der Türe, alle lauschen begierig dem Wort des Reformators. Die Polizeimannschaft marschiert auf die Kanzel los und ergreift auf Verlangen der Kapuziner den Prediger, der dann, die verbrecherische Bibel in der Hand, durch die Menge geschleppt und ins Gefängnis geworfen wird. Aber schon hatte die ‚ketzerische' Lehre in allen Kreisen Anhänger gefunden, in den Dachkammern der Handwerker, in den Kaufläden, in den Schlössern der Vornehmen, ja sogar im Palaste des Bischofs. Am Abend gelingt es den Reformierten, sei's mit Gewalt, sei's mit List, den greisen Prediger aus dem Gefängnis zu holen, sie führen ihn auf den Wall und lassen ihn mittels eines Korbes auf's freie Feld hinab, wo einige Genossen ihn empfangen und in Sicherheit bringen [1]."

Als Farel sah, daß in seiner Heimat kein Platz für ihn war, kehrte er nach Neuchâtel zurück. Hier traf er folgenden Brief an, den der todkranke Calvin am 6. Mai 1564 ihm gesandt hatte: „Lebe wohl, mein vieltreuer, liebster Freund! Da Du nach Gottes Willen mich überleben sollst, so behalte in treuem Andenken unsere innige Freundschaft, die der Kirche so nützlich gewesen ist und Früchte für den Himmel gezeitigt hat. Ich will nicht, daß Du Dich meinetwegen hierher bemühest; mein Atem geht schwer und ich bin darauf gefaßt, daß es bald zu Ende mit mir gehen wird. Aber ich bin es zufrieden, denn lebe ich, so lebe ich dem Herrn, sterbe ich, so sterbe ich dem Herrn. Nochmals lebe wohl mit all den Brüdern [2]." Unverzüglich eilte Farel nach Genf. Es war ein herber Abschied, lange, lange hielten sich die Freunde umschlungen. Am 27. Mai verschied Calvin mit den Worten: „Die Leiden dieser Zeit sind nicht wert der Herrlichkeit, die an uns soll offenbaret werden." Farel scheint auffallenderweise hiervon nicht benachrichtigt worden zu sein, denn am 6. Juni schrieb er seinem Freund Fabri nach Lyon: „Obgleich ich über den Tod unseres viellieben Bruders Calvin nichts Sicheres vernommen

1) Junod S. 297f.

2) Goguel S. 258f.; Junod S. 300.

habe, beängstigt mich doch ein Gerücht, das zu mir drang, und der schlimme Zustand, in dem ich ihn zurücklassen mußte. O daß ich doch an seiner Stelle wäre hinweggeholt worden und er, der so viel Segen schuf, noch lange der Kirche unseres Herrn in Gesundheit hätte dienen dürfen. Gott sei Lob und Dank, der mich in seiner Gnade dem Verstorbenen zu einer Zeit hat begegnen lassen, da ich es am wenigsten dachte, und der es mir gelingen ließ, diesen Mann gegen seine Absicht in Genf aufzuhalten, wo er solch ein Werkzeug Gottes werden sollte. Du glaubst nicht, wie er damals von allen Seiten bestürmt wurde, zumal von mir, der ich ihn im Namen Gottes anflehte, eine Arbeit auf seine Schultern zu nehmen, die härter war als der Tod. Er hatte zwar damals des öfteren gebeten, man solle um Gottes willen Mitleid mit ihm haben und ihn dem Herrn so dienen lassen, wie er es bisher getan, aber er erkannte doch, daß meine Bitte zugleich der Wille Gottes sei, und hat sich selbst überwunden und die Arbeit besser erfüllt, als es je einer hätte tun können. Fürwahr, er hat nicht nur die anderen, nein auch sich selbst übertroffen. O, wie selig hat er nun seinen Lauf vollendet, der Herr gebe in seiner Gnade, daß auch unser Ende ein solch seliges werde [1])!" — Dieser Wunsch sollte Farel bald erfüllt werden. Im Mai des darauffolgenden Jahres hatte er Neuchâtel noch einmal verlassen, um der Einweihung der evangelischen Kirche in Metz beizuwohnen. Mit großer Herzlichkeit und wahrhaft kindlicher Verehrung wurde der alte Lehrer aufgenommen, als er aber dann einen Monat später in seine Gemeinde zurückkehrte, war seine Kraft gebrochen. Die Erinnerung an die glücklichen Stunden, die er in Metz erleben durfte, nahm er als Trost mit auf das Krankenlager. Dieses wurde nun seine Kanzel; tröstende und belehrende Worte hatte er für all die Freunde, die ihn täglich besuchten. Sanft und friedlich entschlief der große Gottesstreiter am 13. September 1565 in einem Alter von 76 Jahren. Auf dem Friedhof der Kirche, in der er so oft gepredigt, ward ihm ein ehrenvolles Begräbnis. Sein ältester Biograph versichert: „Alle, die Zeugen

1) Farel, Du vray usage S. 314 f.

davon sein durften, wie er seine Krankheit mit der Geduld und Ergebung eines echten Gotteskindes ertrug, mußten seines Heldenmutes gedenken, der aus all den großen Gefahren und Stürmen, Ärgernissen und Schwierigkeiten, die um Christi willen über ihn kamen, herausgeleuchtet hat, und voll Bewunderung sprachen sie zueinander: Seht doch, wie dieser Mann sich stets gleich geblieben ist, wahrlich über ihm hat eine besondere Gnade gewaltet. Ihr wißt ja, wie er durch nichts sich erschüttern ließ, wie er selbst in den Lagen, wo alle anderen geängstigt und entmutigt worden wären, standhaft und mutig in seinem Herrn dastand, gestärkt durch die Hoffnung auf einen guten Ausgang. So hat sich an diesem Manne Gottes Gnade aufs schönste verherrlicht [1])."

Schluß.

Die Wandlung, die Farel durchgemacht hat, war die Frucht eines ehrlichen Suchens nach Wahrheit, die er, einmal ergriffen, festhielt bis zum Tod. Wahrheit war der Grundzug seines Charakters, überall spiegelt sie sich in seinem Leben wider. Sein Körper und Geist besaßen eine ungeheure Spannkraft, denn 40 Jahre waren bei ihm ausgefüllt mit Kämpfen und Strapazen. Sein Name wird nicht zugleich mit denen der großen Reformatoren genannt, aber mit größerer Freudigkeit und Überzeugung und unter größeren Gefahren und Opfern hat kein anderer gearbeitet. Die evangelische Kirche der französischen Schweiz hat vor allem ihm ihr Dasein zu verdanken, aber von Selbstüberhebung und ehrgeizigen Plänen finden wir nicht die geringste Spur in seiner langen Laufbahn. Er war der kühne Bannerträger und wollte nichts anderes sein als ein Diener Gottes. Diese fromme Demut hat er sich bewahrt bis ans Ende und in seiner Arbeit hat er Freude und Frieden gefunden. Es ist wahr, daß ihn sein Eifer, um die Kirche Christi bisweilen zur Unbesonnenheit und Rücksichtslosigkeit hingerissen hat, aber er teilt diesen Fehler mit allen großen Reformatoren auf religiösem, sozialem und politischem Gebiet, —

1) Goguel S. 263f.; Junod S. 305.

denken wir in ersterer Beziehung nur an Luther, Calvin und Knox. In dem Prozeß gegen Servet zeigte er eine erschreckende Härte, aber vergessen wir nicht, daß auch Männer wie Melanchthon damals dachten wir er, und daß bei ihm noch die innige Freundschaft mit Calvin in die Wagschale fiel. Die Liebe zu seinen Landsleuten, für die ihm kein Opfer zu groß war, die herzliche Freundschaft, die ihn mit seinen Kollegen — Calvin, Viret, Fabri, Bugenhagen, Beza und Bucer — verband, seine Aufopferung im Dienst der Kranken, dies alles müssen wir uns vergegenwärtigen, wenn das Bild des Reformators ein vollständiges werden soll. Farels schärfste Waffe im Kampfe war die Predigt, wenn er zur Feder greifen mußte, geschah es stets mit Überwindung. „Ich bin eben der alte bekannte Farel", schrieb er im Jahre 1550 an Calvin, „und man kann unmöglich verlangen, daß ich beim Schreiben ein anderer werde, ich kann meine Ausdrucksweise nicht verleugnen und meiner Rede keinen Glanz verleihen [1])." Aber gerade dieser einfachen, urkräftigen Sprache verdankte er seine Erfolge. Der Geschichtschreiber Ancillon schreibt hierüber: „Das Heil, das uns aus Gnaden zukommt, hatte er mit der lebendigen Glut seiner Seele erfaßt, und ein heißes Verlangen erfüllte ihn, seine Zeitgenossen mit dem Geist des Evangeliums zu erleuchten. Sein Herz war unverzagt, sein Eifer unermüdlich, und sein Ehrgeiz für den Ruhm Jesu Christi kannte keine Grenzen. Er war kein großer Schriftsteller, aber als Redner war er unübertrefflich; die Predigt war seine besondere Gabe, und seine Zeitgenossen rühmen einstimmig seine wunderbare Beredsamkeit. Die kraftvollen Worte, mit denen er seine Zuhörer hinriß, hatte er den Schriften der Apostel und Propheten entnommen. Seine Lehre war gesund, seine Beweisgründe schlagend, seine Ausdrucksweise kernig. Er appellierte gerne an das Gewissen seiner Zuhörer und schilderte den großen Reichtum, der in dem Heil des Lebens verborgen liegt. Voll Liebe zur Wahrheit, voll Zorn gegen die Lüge erhob er seine Stimme mit Macht gegen die Menschensatzungen [2])."

1) La Corresp. des Réf. IX, 367, Anm. 2.

2) Goguel S. 269.

Trefflich hat auch der Franzose Puaux den Reformator in folgenden Worten charakterisiert: „Farel war vor allem Prediger; dieser kleine, unscheinbare Mann war groß auf der Kanzel, da bekam sein Gesicht einen edeln Ausdruck und seine Stimme klang mächtig wie der Donner. Furcht vor Gefahr kannte er nicht, und gleich Knox beugte er sein Haupt nur vor Gott. Derselbe Mann aber, der in übergewaltigem Eifer Heiligenbilder in Stücke zerbrach, der, wenn er stritt, in jedem Haar seines roten Bartes einen Dämon hatte, war rührend gut gegen seine Freunde und liebenswürdig im Verkehr; er konnte sich aufrichtig freuen über die Erfolge anderer und prahlte nie mit den seinigen. Kein Hindernis konnte ihn in seiner Laufbahn aufhalten, immer gerade aus suchte er sich seinen Weg. Die Kirche ging ihm über alles, und stets fand er dem einzelnen gegenüber die richtigen Worte, der Glaube war die treibende Kraft seines Lebens. So war Farel; aber so groß er auch war, so war er doch kein vollkommener Mensch, ihm fehlte es manchmal an der nötigen Klugheit und er wußte den Hammer, der zerstört, besser zu führen als die Kelle, die baut; er war ein Mann des Augenblicks. Kluge Menschen wie Erasmus, sanfte wie Melanchthon hätten nie wagen können, was er gewagt hat. Sie hätten in der Befürchtung, durch scharfes Vorgehen ihre Sache zu schädigen, alles preisgegeben, während Farel furchtlos vorging auf die Gefahr hin, alles zu verlieren. So hat er alles gewonnen. Wir werfen uns nicht zum Verteidiger des Reformators auf, aber wer anders kann es wagen, seinen Ruhm zu bestreiten, als der römische Klerus, der im Kampf gegen ihn unterlegen ist. Mögen sie immerhin an seinem Grabe murren, sie vermögen es nicht, den Mann klein zu machen, der ohne Furcht und Tadel Aug' in Aug' mit ihnen gekämpft und in 20 wütenden Schlachten gesiegt hat, der Name Farel wird dadurch auch neben dem eines Calvin nur noch größer werden. Männer von Mut und Charakter sind selten in unserer Zeit der materiellen Größe und des moralischen Verfalls, und wenn ein Diener Gottes, wie jener Sieger von Genf, vor uns hintritt, wird er groß durch unsere Kleinheit. Ach, wir wagen es zu sagen: uns fehlt es heutzutage an solch eisenfesten Männern, wie dieser Edelmann von

Gap einer gewesen ist [1])." Farels Siegel enthielt ein Flammenschwert, und selten hat ein Mensch seinen Wahlspruch so wahr zu machen gesucht, wie er den seinen: „Quid volo nisi ut ardeat" — „Was wollte ich lieber, als es brennte schon [2])." — Erhebend sind die Worte, die Beza dem Freund ins Grab nachgerufen hat:

„Dein Glaub' und deine Redlichkeit, die nie versagten,
Und deine ernste Milde, Farel, haben dich gekrönt
Mit ew'ger Ehr', die Jesus dir erkoren
Als Himmelslohn, du treuer Knecht;
O selig das Jahrhundert, das hat sein dich nennen dürfen [3])!"

3.

Neue Katechismusstudien.

Von

Pastor Lic. **Otto Albrecht** in Naumburg a. S.

I. Was versteht Luther unter „Katechismus" [4])?

Die neueren Forscher betonen einstimmig, Luther habe das altkirchliche Wort (das ursprünglich die mündliche Unterweisung der Katechumenen, dann die auf die Taufe der Katechumenen vorbereitenden Zeremonien einschließlich der Glaubensbefragung, später den Frageakt mit den Paten oder geradezu die Patenschaft bedeutete) zuerst auf das Buch angewandt, das dem katechetischen

1) Junod S. 307 f.

2) La Corresp. des Réf. II, 219, Anm. 7.

3) Goguel S. 266.

4) Vgl. Joh. Geffcken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrh. (1855), S. 16 ff.; v. Zezschwitz, System der Katechetik I, S. 17 ff.; II, 1, S. 19 ff. 27 f. 31 ff.; Kawerau, Zwei älteste Katechismen der luth. Reformation (1890), S. 5 f. Auch meine Bemerkungen zum Neudruck des Kleinen Katechismus Luthers vom Jahre 1536 (1905), S. 95 ff.

Unterricht zugrunde gelegt wird. So z. B. Kaulen in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. 7. Ähnlich, aber noch bestimmter, Achelis im Lehrbuch der prakt. Theol., 2. Aufl., Bd. II, S. 99: „Erst Luther ist es, der den modernen Begriff des Katechismus als Unterrichtsbuch für die Jugend zur Unterweisung im Christentum fixiert"; das solle deutlich hervorgehen aus seinen Briefen an Nik. Hausmann vom 2. Febr. 1525 (Jonae et Eislebio mandatus est catechismus puerorum parandus), auch vom 26. März und 27. Sept. 1525, ebenso aus der Vorrede zur deutschen Messe vom Jahre 1526 („Ist auffs erste ym deutschen Gottisdienst eyn grober, schlechter, eynfeltiger guter Catechismus von nöten" usw.). Während aber Achelis mit Berufung auf Kawerau hervorhebt, die uns geläufige Form der Frage und Antwort sei keineswegs ein notwendiges Merkmal des Begriffes (Achelis a. a. O., S. 3. 97; derselbe im Grundriß, 4. Aufl., S. 201), urteilt vielmehr Th. Kaftan in seiner Auslegung des Lutherischen Katechismus, 4. Aufl., S. 2 f.: „Wir verstehen heute unter einem Katechismus ein Büchlein, das in der Form von Frage und Antwort den Stoff des Religionsunterrichtes darbietet. Dieser Begriff des Wortes Katechismus ist relativ neu. Wir finden ihn zuerst bei Luther, und zwar in dem bekannten Brief an Hausmann vom 2. Februar 1525, in welchem er diesem mitteilt, daß er Jonas und Agrikola mit der Abfassung eines solchen Werkes betraut habe."

Diese Urteile bedürfen mehrfach der Berichtigung und Begrenzung. Es drängen sich sogleich mehrere Bedenken dagegen auf. Ist es wirklich, wie Achelis meint, „modern", ein Religionsbuch für Schüler, auch wenn es der Frageform entbehrt, „Katechismus" zu benennen? Oder pflegen wir ein Buch so zu heißen, wenn es, mit Kaftan zu reden, „den Stoff des Religionsunterrichts" überhaupt, vielleicht mit vorzugsweiser Berücksichtigung der biblischen Geschichte, enthält? Was Achelis' Deutung jener Briefstelle angeht: warum soll nur an ein „Unterrichtsbuch für die Jugend" gedacht werden können? warum nicht an eine Anweisung für Pfarrer darüber, wie sie den Unterricht der Kinder (catechismum puerorum) betreiben sollen? Solche Anweisung enthielt

z. B. später der Visitatorenunterricht 1528 und Luthers „Deudsch Catechismus“ betiteltes Hauptwerk. Achelis denkt hier offenbar besonders an Luthers „Kleinen Katechismus“ und abstrahiert davon seine Definition des Wortes. Ferner, hätte Kaftan recht mit seiner Behauptung, daß die Fassung „in Frag' und Antwort“ ein wesentliches Moment des „Katechismus“ sei, von dem Luther 1525 spricht, so würde wiederum folgen, daß sein Großer Katechismus noch kein Katechismus in seinem Sinne gewesen wäre, denn er entbehrte ja der Fragen und Antworten.

Haben nun Achelis und Kawerau (vgl. schon v. Zezschwitz a. a. O. I, 24 f.; II, 1, S. 28 ff.) recht mit ihrer Behauptung, die erotematische Form sei keineswegs ein notwendiges Merkmal des Begriffs? Das scheint ganz klar zu sein im Blick auf Luthers „Deudsch Katechismus“, und auch sofern man unter Katechismus allgemeiner den christlichen Unterricht oder den einzelnen Lehrvortrag versteht, der an sich ja nicht erotematisch zu sein braucht, wie denn Augustins grundlegende Schrift de catechizandis rudibus Anweisungen und Beispiele der Katechumenenunterweisung ohne Bindung an die Frage- und Antwortform enthält. Es ist aber folgendes zu bedenken. Catechismus bedeutete im Mittelalter neben und vor dem Exorzismus innerhalb der Taufe speziell die Handlungen, bei denen der Pate als Vertreter des Kindes die an den Täufling gerichteten Fragen beantwortete. Ein anderes Motiv, bei catechizare oder catechismus sofort an Frage und Antwort zu denken, lag im mittelalterlichen Beichtinstitut, da der Beichte hörende Priester nach dem Credo, Pater noster, Ave Maria usw. zu fragen pflegte (vgl. Geffcken a. a. O., S. 23 f.; v. Zezschwitz II, 1, S. 35 ff.; Holtzmann, Zeitschrift f. prakt. Theol. Bd. XX, S. 11 f.). Als dann in der Reformationszeit und wohl schon früher (s. u.) dergleichen elementare Lehrstücke unter dem Namen „Katechismus“ zusammengefaßt wurden, verband sich damit unwillkürlich die Vorstellung, daß es sich um etwas Abzufragendes handele, und demgemäß erklärte man auch das Wort. So bereits Luther in der deutschen Messe (Weim. Ausg. 19, S. 76, Z. 17 ff.): es werde nimmermehr ein „Catechismus angerichtet“ werden, sagt er hier, wenn die Eltern

oder Verweser der Jugend sich nicht der Mühe unterziehen, die einzelnen Stücke abzufragen und die Kinder antworten zu lassen, was ein jegliches bedeute. Diese Auffassung suchte man auch etymologisch zu begründen: κατηχεῖν, von ἠχώ abgeleitet, bedeute resonare, dicta reposcere. Mag diese Etymologie an sich irrig sein, sie knüpft doch tatsächlich an die angedeuteten historischen Momente an und entspricht der Begriffsprägung, die die Reformatoren, auch unabhängig von der grammatischen Ableitung, für richtig hielten. Wenn Kawerau übrigens a. a. O. meint, an der hartnäckig fortwirkenden falschen Erklärung des Wortes sei nächst Althamer besonders Melanchthon schuld, so übersieht er, daß auch Luther sie teilt. In der Warnungsschrift an die zu Frankfurt vom Jahre 1532 schreibt er (Erl. Ausg. 26, S. 383 f.): „Catechismus, sagen die Griechen, heißt eine Lehre, die man fragt und verhört, wie ein Schulmeister die Schüler läßt ihre Lektion auffsagen, ob sie es konnen oder nicht.“

Wie erklärt sich aber der Widerspruch, daß Luther einerseits Frage und Antwort als zu einem rechten Katechismus notwendig gehörig bezeichnete und dann doch selbst seinen sogenannten Großen nicht in dieser Form ausgehen ließ? Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Luther gerade auch in diesem Buch darauf dringt, daß ein jeglicher Hausvater oftmals seine Kinder und Gesinde umfrage und verhöre, was sie von den Hauptstücken der christlichen Lehre wissen. Vor allem aber ist zu sagen: der Sprachgebrauch ist noch im Flusse. Was Kawerau a. a. O. S. 5 schreibt: „Der Name Katechismus dient einerseits zur Bezeichnung eines ganz bestimmten Stoffes, dessen festen Grundstock seit dem Ende des Mittelalters die drei Stücke Dekalog, Symbolum apostolicum und Vaterunser bilden, anderseits weist der Name auf die Darbietung dieses Stoffes an die Anfänger im Christentum und zwar mit der Abzweckung auf mündlichen Unterricht“, das trifft auch auf den Sprachgebrauch im sogenannten Großen Katechismus zu. Man möchte etwa hinzufügen: die Geschichte des Wortes im Mittelalter, sowie der Umstand, daß ein wirksamer mündlicher Unterricht der Unmündigen die Frageform nicht entbehren kann, drängten darauf

hin, diese Form mehr und mehr als ein wesentliches Merkmal des mündlichen und dann auch des schriftlich fixierten Katechismus zu sehen.

Der Titel aber „Deudsch Katechismus" scheint mir ganz ähnlich wie „Deutsche Messe" formuliert zu sein. So wenig wie „Messe" bedeutet „Katechismus" an sich ein Buch, vielmehr zunächst eine Handlung, dann einen bestimmten religiösen Stoff, dann erst ein Buch, sofern es einen entsprechenden Inhalt hat. Vielleicht schwebte Luther geradezu der Satz aus der Deutschen Messe vor (Weim. Ausg. 19, S. 76, Z. 1 f.): „Ist aufs Erste im deutschen Gottesdienst ein grober, schlechter, einfältiger, guter Katechismus von nöten ꝛc.", als er den Titel „Deutsch Catechismus" wählte; der wäre dann etwa so zu umschreiben: „Katechismus d. i. Unterricht in den nötigsten Stücken der christlichen Lehre, wie er im deutschen Gottesdienst schlicht und deutlich geschehen soll", oder: „Deutsche Predigten (oder Anweisungen und Muster zu solchen Predigten) über die herkömmlichen drei (fünf) Stücke der christlichen Lehre, die jeder Christ wissen muß", oder: „Wie der Katechismus, d. h. der überlieferte Unterrichtsstoff, im Gottesdienst und auch im Hause deutsch gepredigt und ausgelegt werden soll". Die alte Bedeutung der Unterrichtshandlung geht über in die des abgegrenzten Unterrichtsstoffes. So schon in der älteren Vorrede; wenn hier die Zeit, „so zu dem Catechismo geordnet ist", erwähnt wird, so bedeutet das keinesfalls ein Buch, sondern eine gottesdienstliche Handlung oder den traditionellen kirchlichen Lehrstoff, für dessen Behandlung bestimmte Zeiten festgesetzt waren. Ebenso weisen hier die erläuternden Ausdrücke „Predigt", „Unterricht für die Kinder und Einfältigen", „Kinderlehre", „Kinderpredigt" zunächst auf den tatsächlichen Unterricht der Unmündigen, doch so, daß dieser sich auf die Stücke, „so ein jeglicher Christ zur Not wissen soll", beschränkt. Daneben findet sich die engere Fassung, daß Katechismus nur den in den drei oder fünf Stücken zusammengefaßten Lehrstoff bezeichnet; in diesem Sinne heißt es z. B.: „tun wir den Fleiß, den Katechismum oft vorzupredigen".

Auf derselben Linie bewegen sich die Ausdrücke der späteren Vorrede vom Jahre 1530: den Katechismus treiben, lehren, ein

Schüler des Katechismus bleiben u. a.; es ist darunter der elementare christliche Unterrichtsstoff zu verstehen, nicht an sich ein Buch. Anderseits finden sich aber hier mehrere Stellen, wo Katechismus ein Buch bedeutet: „ein Blatt oder zwei aus dem Katechismo, Betbüchlein, Neuen Testament oder sonst aus der Biblia lesen"; „viele meinen, der Katechismus sei eine schlechte geringe Lehre, welche sie mit einem Mal überlesen und dann alsobald alles konnen, das Buch in Winkel werfen und gleich sich schämen, mehr drinnen zu lesen"; „den Katechismum täglich lesen"; „wollen den Katechismum wissen und verachten, welcher der ganzen h. Schrift kurzer Auszug und Abschrift ist". Man muß sich aber hüten, hier sofort den modernen Begriff eines kurzgefaßten (oder gar eines in Frage und Antwort gefaßten) Unterrichtsbuchs mit Katechismus gleichzusetzen. Aus dem Zusammenhang mit den vorher angeführten Stellen ergibt sich deutlich, daß das Wort ein Buch nur um seines Inhalts willen bedeutet. Geschieht es doch überhaupt selten, daß ein Buch sogleich auf seinem Titel als solches bezeichnet wird, wie Betbüchlein, Gesangbuch, Bibel, Enchiridion oder dgl.; gewöhnlich wird eine kurze Inhaltsangabe als Titel verwendet, z. B. Geistliche Lieder, Christliche Gebete Deutsche Messe usw. Eine genaue Analogie in der Titulatur eines Buches wäre: Unterricht in der christlichen Religion, Elementarunterricht im Christentum; das bedeutet zunächst eine Tätigkeit, dann einen geistigen Stoff, dann einen Buchinhalt und darum auch ein Buch. Oder „Grammatik"; zunächst als ars grammatica (neben Musik, Geometrie, Dialektik u. a.) bedeutet es einen Wissenschaftsbetrieb, die Sprachforschung, danach einen Lehrstoff, danach ein Buch. In dem obigen Zitat steht übrigens neben Katechismus nicht nur Betbüchlein, sondern auch Neues Testament; letzteres bedeutet doch auch nicht an und für sich ein Buch, eine Schrift, sondern deren Inhalt.

An diese Entstehung und Verwendung des Wortes Katechismus als Buchinhalt und darum erst als Buch muß man sich erinnern in all den Stellen, wo Luther damit ein Buch bezeichnet. Zum Beispiel in seinem Brief an Capito vom 9. Juli 1537 schreibt er: „Nullum agnosco meum justum librum, nisi forte de servo

arbitrio et catechismum.“ Gewiß, Bücher sind gemeint, aber die Art ihrer Bezeichnung ist ganz analog: ebenso wie de servo arbitrio gibt auch catechismus einen Buchinhalt an. Vom Nutzen des Sakraments sagt Luther in der Vermahnung zum Sakrament vom Jahre 1530 (Erl. Ausg. 23, S. 192): „Wiewohl ich solchs zuvor im kleinen Catechismo fast alles geruhrt habe.“ „Lies du, liebe Käte, den Johannes und den kleinen Katechismus, davon du zu dem Mal sagtest: es ist doch alles in dem Buch von mir gesagt“, so schreibt er am 7. Februar 1546 an seine Hausfrau. Bedeutet aber hier nicht Katechismus an und für sich ein Buch, das um seines geringen Umfanges willen eben „klein“ heißt? Nein, auch hier den den Inhalt bezeichnenden Buchtitel. In dem genaueren Titel bezeichnet doch nur das erste Wort Enchiridion [1]) als solches ein Buch, das folgende aber „Der kleine Catechismus“, wie sofort die Vorrede erläutert, die in den bekannten Stücken zusammengefaßte Christenlehre samt ihrer kurzen Auslegung. Wenn hier Luther die Pfarrer ermahnt, den Catechismon in die Leute, sonderlich in das junge Volk zu bringen, meint er nicht, daß sie sein Buch verbreiten sollen, sondern daß sie den so benannten traditionellen Lehrstoff den Leuten fleißig einprägen und erläutern sollen. Auch in dem Satz „Wenn du sie nu solchen kurzen Catechismum geleret hast, alsdann nimm den großen Catechismum für dich ... wie du alles reichlich findest in so viel Büchlin davon gemacht“ bedeutet das Wort augenscheinlich den in mancherlei Büchern kurz oder ausführlich behandelten Lehrstoff [2]).

---

1) Vgl. Du Cange ed. nova III (1884) p. 265 s. v. Enchiridion: Hoc nomine S. Augustinus ... de fide ... insignivit, quod manibus facile gestari posset vel potius continuo deberet, continens res ad salutarem maxime necessarias.

2) Im zweiten Satz bedeutet das Wort vielleicht geradezu die Tätigkeit: „alsdann beginne mit dem ausführlichen Unterricht“. Diese vielbesprochene Stelle ist früher öfters als Beweis dafür beigezogen worden, daß Luthers Großer Katechismus vor dem Kleinen verfaßt sei. Luther hat aber, soweit ich sehe, seinen „Deutsch Catechismus“ sonst nie als „den großen Katechismus“ bezeichnet. Gewiß, er wird hier a. a. O. an ihn mitgedacht haben, wie er denn auch seine Tafeldrucke als Beispiele des „kurzen Katechismus“ anführt; aber

Auch nach dem Erscheinen seiner beiden mit Katechismus betitelten Bücher versteht Luther unter diesem Wort durchaus nicht immer ein Buch, sondern zuweilen noch den Unterricht in den Hauptstücken, als Handlung vorgestellt, z. B. im Brief an Markgraf Georg vom 14. September 1531: „Derselbige Katechismus würde viel Guts bringen ..., und keine stärker besser Kunst ist, die Leute bei der Andacht ... zu erhalten, denn der Katechismus"; im selben Brief kurz vorher bedeutet es den fixierten Lehrstoff: „daß sie alle bey einer Strafe müßten den Katechismum treiben und lernen". Und diese letztere Bedeutung ist die gewöhnliche. In der Vermahnung an die Geistlichen in Augsburg von 1530 (Erl. Ausg. 24, 401) wird unter den Stücken, die nötig sind in der rechten christlichen Kirche zu handeln, genannt: „Was sei der recht Catechismus, als zehen Gebot, Vater Unser, Glauben"; hier ist der Gedanke an ein Buch doch ganz fernliegend. Damit kommt überein der Sprachgebrauch in den Tischreden (Erl. Ausg. 58, S. 239 ff.): „Der Katechismus wird müssen bleiben und das Regiment in der christlichen Kirche behalten ..., das ist, die zehen Gebot Gottes, der Glaub, Vater Unser und die Sacra-

---

sein Buch ist ihm dann doch nur eins neben den vielen, die über „den großen Catechismus" (d. i. die ausführliche Christenlehre) gemacht worden sind. Vgl. meine Einleitung zum Neudruck des Kl. Kat. v. Jahre 1536, S. 98 ff. Ich halte diese Deutung auch gegen den Widerspruch von Kolbe in den Beitr. z. bayr. Kirchengesch. XII, 3, S. 138 aufrecht. — Prof. Wiegand schreibt in seinem lehrreichen Gießener Vortrag über das apostolische Symbol im Mittelalter (1904), S. 25 f., 28: „Der Begriff des großen Katechismus für die Pfarrer ist seit der Mitte des 13. Jahrhunderts im Abendlande durchaus geläufig." „Damit tritt neben den großen Katechismus, das umfangreiche Lehrbuch, der kleine Katechismus, das übersichtliche Handbuch." Brieflich erläuterte er mir das auf meine Frage so: „Ich meinte allerdings das Ding nur ohne Namen, d. h. ich wollte konstatieren, daß bereits die drei letzten Jahrhunderte des Mittelalters nicht bloß zufällig, sondern bewußt allerlei solcher Sammlungen besaßen und gebrauchten, die wir heute einen Großen oder einen Kleinen Katechismus nennen würden und daß dieser Unterschied schon damals nicht immer nur ein flüssiger, sondern eben auch ein bewußter war, so daß also Luther nach beiden Seiten hin, sowohl was die Sammlung selbst betrifft, wie was die Scheidung in Groß und Klein angeht, auf hergebrachten Verhältnissen stand."

ment ꝛc." (d. h. dieser Lehrstoff und seine unterrichtliche Übung). „Ich wollt, daß man ihn täglich predigte und ausm Buch einfältig läse" (die Bedeutung Katechismus als Buch ist hier geradezu ausgeschlossen). Dahin gehört auch der häufige Ausdruck „den Katechismum predigen". Als ähnliche Belegstellen mit mehrdeutigem Sinn führe ich aus Schriften seit dem Jahre 1529 noch folgende an: „Antinomi docent et scribunt catechismos" (in der Disputation vom 10. September 1540, Drews S. 629). „Wie der Aposteln, item S. Athanasii Symbolum und der gemeine Kinderkatechismus lehret" (in den Schmalkaldischen Artikeln, Müllers Konkordienbuch S. 299). „Da sehen und greifen wir, daß der Glaube, Vater Unser, zehen Gebot gefasset sind als kurze Form und Lehre für die Jugend und albere Leute und hat auch von Anfang Catechismus geheißen" (Warnungsschrift an die zu Frankfurt 1532, Erl. Ausg. 26, 383; darin noch andere Stellen; S. 381 aber von Luthers Buch „in unserm Catechismo"); „bleibe des Catechismi Schüler" (Der 117. Psalm 1530, Erl. Ausg. 40, 286); „das Euangelion und den Catechismus lernen" (Predigt, daß man Kinder zur Schule halten soll, 1530, Erl. Ausg.², Bd. 17, S. 397); „nu ists gottlob dahin kommen, daß Mann und Weib, Jung und Alt den Catechismum weiß" (Warnung an seine lieben Deutschen 1531, Erl. Ausg.², Bd. 25, S. 46; ebenda ist zuvor ausführlicher aufgezählt, was das sei, „was ein Christ wissen soll"); „wem es zu schwer ist, der bleibe mit den Kindern bei dem Katechismo" (Von den letzten Worten Davids. 1543. Erl. Ausg. 37, 45); „es wächset jetzt daher die zart Jugend von Knäblin und Maidlin, mit dem Katechismo und Schrift so wohl zugericht" (Brief an den Kurfürsten vom 20. Mai 1530, Erl. Ausg. 54, 148). Andererseits zitiert Luther unter diesem Namen wieder sein Buch: „wie ich solchs auch zuvor im Catechismo getan habe" (Vermahnung zum Sakrament 1530, Erl. Ausg. 23, 169); „wie sie [die Artikel des Glaubens] auch in dem Katechismo geteilet sind (Eine einfältige Weise zu beten 1535, Erl. Ausg. 23, 236). Besonders interessant ist Luthers Kemberger Katechismuspredigt vom 11. Juli 1529 (Weim. Ausg. 29, S. 471 ff.), wo, in Rörers Wiedergabe wenigstens, Catechismus

teils den Buchtitel oder das Buch bedeutet (Legit verba in Cathecismo supra hunc articulum), teils den Inhalt mehrerer Bücher (habetis vos Catechismum parvis et magnis libris), teils den Lehrstoff, vielleicht auch die Unterrichtshandlung (liberos tuos et servos tuos ad Catechismum hunc erudias ... Vos ordinem habetis Cathechismi feriis diebus postmeridianis, ideo scitote, qui hanc cognicionem non habuerit, is non Christianus appelletur ... ideo vobis describitur, depingitur domi et in ecclesia, ut discere debeatis. Letzteres soll wohl heißen, daß der mündliche Unterricht im Hause und in der Kirche durch Lehrschriften und bildliche Darstellungen unterstützt wird).

Lehrreich ist Luthers Sprachgebrauch vor der Herausgabe seiner Katechismen. In der kurzen Form vom Jahre 1520 und in deren Neubearbeitung im Betbüchlein hat er das Wort „Katechismus" noch nicht benutzt, obwohl er hier schon gerade die „drei Stücke", die ihm nach seinen späteren Zeugnissen den Inbegriff derselben bilden, behandelt. Auch in den Predigten über jene drei Stücke vom Jahre 1523 scheint er das zusammenfassende Wort noch nicht angewandt zu haben, sondern nur „unterrichtung", so wenigstens nach Rörers Nachschrift (Weim. Ausg. 11, 31): „Das sind die unterrichtung[1]), quae debent monstrari pueris et imperfectis ... 10 praecepta ... Fides ... precatio." Zum erstenmal, soweit ersichtlich, taucht das Wort bei Luther im Jahre 1525 auf und zwar in den schon von Achelis und Kaftan teilweise zitierten Stellen der Briefe an

1) Sollte diese Benennung vielleicht an die Überlieferung anknüpfen? Auch Bugenhagen gebraucht sie. Geffcken S. 22. 34. 36 führt an das Buch von Joh. Herolt „de eruditione Christi fidelium" und Savonarolas „Eruditorium". Den öfters wiederkehrenden Titel „praeceptorium" aber (Geffcken S. 30. 31. 33) möchte ich nicht mit v. Zezschwitz und Achelis als vorreformatorische Bezeichnung für Katechismus überhaupt auffassen, denn die betreffenden Werke behandeln ja nur die Auslegung der praecepta, sie erläutern sich selbst als expositio oder explicatio decalogi oder ähnlich, man vgl. besonders den ausführlichen Titel a. a. O., S. 33: „Preceptorium perutile, in quo decem sermonibus materia pulcerrimis autoritatibus fulcita pro unoquoque preceptorum decalogi predicabilis compendiose perstringitur".

Nik. Hausmann vom 2. Februar: Jonae et Eyslebio mandatus est catechismus puerorum parandus, vom 26. März: Catechismus, sicut antea dixi, mandatus est suis auctoribus, und vom 27. September: Catechismum differo, vellem enim uno opere simul omnia absolvere (Enders 5, 115 f. 144. 246). Natürlich ist damit die Abfassung eines Buches gemeint, aber es fragt sich doch, inwiefern, ob Luther sich hier nicht einer leicht verständlichen abgekürzten Redeweise bedient und das geplante Buch einfach nach seinem Inhalt oder Thema benennt. Wenn man das Ganze des Sprachgebrauchs Luthers und seiner Zeitgenossen nicht übersieht und mit dem modernen Wortverständnis an jene Briefstellen herangeht, so wird man allerdings unwillkürlich den Begriff des Buches schon in dem Wort finden. Das ist aber voreilig. Man muß auch in Erwägung ziehen, daß Luther im Briefwechsel mit seinen gelehrten Freunden, zumal wenn es sich um besprochene oder bekannte Schriften handelt, sich knapp und nur andeutend auszudrücken pflegt. Nik. Hausmann hatte ihn bekanntlich wiederholt gebeten, das Visitationswerk und mehrere damit zusammenhängende Schriften, z. B. über den deutschen Gottesdienst, abzufassen. So antwortete Luther unterm 17. November 1524, daß er das gewünschte Buch über die deutsche Form der Messe wohl plane, aber noch nicht versprechen könne, er drückt das kurz so aus: Missam vernaculam opto magis quam promitto (Enders 5, 52); er meint ein Buch, nennt aber nur dessen Thema. In dem angezogenen Brief vom 26. März 1525 schreibt er: „Contra liberum arbitrium debeo“; das soll heißen, er fühle sich verpflichtet, gegen des Erasmus Buch vom freien Willen zu schreiben. Als eine ähnlich abgekürzte Ausdrucksweise ist in jenen drei Briefen auch das wiederholte „Catechismus“ statt libellus de Catechismo zu verstehen und bezeichnet den Inhalt des in Auftrag gegebenen Buches, also den traditionellen christlichen Unterrichtsstoff, der von Jonas und Agrikola als Schrift oder Buch zubereitet (parandus) werden sollte. Die eigentümliche Bezeichnung des Buchinhalts als catechismus, die Luther früher nicht angewandt zu haben scheint (s. o.), ist vielleicht kurz vorher durch ihn oder Hausmann in

ihren Gesprächen oder Verhandlungen darüber — Hausmann war Ende 1524 oder Anfang 1525 Luthers Gast gewesen — erst festgesetzt worden, sie knüpfte aber an eine sicher bezeugte mittelalterliche Überlieferung an [1]). Hausmann selbst braucht dann das Wort als Buchtitel in einem Schreiben an Roth vom 23. August 1525 (Buchwald, Roth Nr. 60, S. 37). Dies zwischen den gelehrten Freunden verständliche Wort war aber augenscheinlich sonst nicht recht geläufig [2]); darum pflegten Luther und seine Zeitgenossen es zu erläutern, wenn sie es in öffentlichen Schriften anwandten.

Die erste öffentliche Benutzung des Ausdruckes durch Luther geschah Anfang 1526 in der Deutschen Messe. Aber gerade hier soll er nun nach Kaftan und Achelis sofort ein Buch bedeuten; die Stelle in der Deutschen Messe zusammen mit jenen Briefstellen vom Jahre 1525 ist für Achelis der deutliche Beweis dafür, daß Luther den modernen Begriff des Katechismus als Unterrichtsbuch fixiert habe. Er ist aber den Beweis schuldig geblieben. So verführerisch für einen im modernen Sprachgebrauch Befangenen der Satz auch lauten mag: „Ist auffs erste ym deutschen Gottis dienst eyn grober, schlechter, eynfeltiger guter Catechismus von nöten“, es ist doch falsch, darunter sofort ein Buch zu verstehen. Richtig hat schon J. Köstlin in seinem M. Luther (vgl. 5. Aufl. Bd. II, S. 50) bemerkt: „Katechismus heißt ihm hier zunächst nicht ein Buch oder Büchlein, sondern der Unterricht selbst, in welchem man diejenigen, die erst noch Christen werden

1) Schon Geffcken weist auf den wichtigen sog. „Vocabularius praedicantium“ von 1482 hin, gedruckt von Heinr. Knoblotzer in Straßburg (vorh. in Berlin, Königl. Bibl.), wo es heißt: „Cathecismus vnderwyssung in den gruntlichen stiicken des gloubens, pater noster, credo, septem sacramenta“. („Cathecuminus est aliquis informatus in fide nondum baptisatus“. „Cathecisare gruntlichen vnderwisen in den gruntlichen leren des kristenlichen gloubens scz. pater, Credo“.) Hier fehlt also noch der Dekalog, aber die Sakramente sind schon einbezogen. Deutlich treten als konstitutive Elemente des Begriffes hervor: Unterrichtshandlung und abgegrenzter Lehrstoff. Daß auch letzterer allein schon Katechismus heißen kann, ist allerdings nicht klar gesagt, es liegt aber nahe.

2) Kattegisseman kauderwelschte Luthers Frau (Enders 10, 120).

sollen, den in diesen Stücken zusammengefaßten Inhalt lehrt." Luthers weitere Worte (Weim. Ausg. 19, S. 76, Z. 2 ff.) beweisen das klar, besonders der Satz, den Achelis einfach fortläßt: „so wird nymer mehr keyn Cathechismus angerichtet werden". Es ist das dieselbe Wendung, die Achelis II, 99 kurz vorher aus der Ziegenhainer Kirchenzuchtsordnung vom Jahre 1539 („Catechismos anrichten") als Beweis dafür anführt, daß das Wort im 16. Jahrhundert noch mündlicher Unterricht bedeute. Aber auch schon das von ihm verstümmelte Zitat fügt sich seiner Deutung nicht; Luther erklärt es doch als einen Unterricht, der „geschieht"; ein geschehender Unterricht ist kein Buch, sondern eine Handlung. Denselben Sinn hat es in dem vorangehenden Abschnitt (W. A. 19, S. 75, Z. 15 f.): „Hie muste man eynen guten kurtzen Catechismum haben uber den glauben, zehen gebot und vater unser", d. h. in der Gemeinde derer, die mit Ernst Christen sein wollen, könnte und müßte man halten, handhaben (vgl. Dietz, Wörterbuch unter „haben" Nr. 3) eine kurzgefaßte Christenlehre, das würde zu jener wünschenswerten „evangelischen Ordnung und Weise" gehören. Nun unterstreicht zwar Achelis zu seinen Gunsten bei obigem Zitat (W. A. 19, S. 76, Z. 15), daß der Katechismus nicht bloß vorgesagt, sondern auch „gelesen" werde; aber daraus folgt in diesem Zusammenhang doch nicht, daß das Buch, woraus gelesen wurde, Katechismus heißen müßte; hätte Achelis den sonstigen Sprachgebrauch Luthers beachtet, wie er z. B. sagt „den Katechismus aus einem Buch lesen" (s. o.), würde er das Unzureichende seiner Beweisführung erkannt haben [1]. Das „Lesen" ist für Luther nur eine Form des „anzurichtenden" oder „geschehenden" „Katechismus" neben dem Vorsagen und Vorpredigen. Allerdings tritt in dem ganzen Zitat das Fließende der Wortbedeutung klar hervor; aber sie schwankt nicht etwa zwischen mündlichem Unterricht und Buch, sondern zwischen dem überlieferungsmäßigen Unterrichtsstoff und seiner tatsächlichen Handhabung im deutschen Gottesdienst, in der Kirche und in den Häu-

---

1) Auch Geffcken a. a. O. S. 19 hat trotz seiner anderweiten guten Beobachtungen die Stelle ebenso falsch ausgelegt.

fern. Man sieht auch, dieses Wort, das einen bestimmten geistigen Stoff und zugleich seine unterrichtliche Behandlung bedeutete [1]), eignete sich vortrefflich zu einem Buchtitel, zur kurzen Thema- oder Zweckbezeichnung eines Buches, aber so gebraucht es Luther an dieser Stelle gerade nicht, sondern nur vorher in den besprochenen drei Briefstellen vom Jahre 1525 und später öfters, besonders seit seine betreffenden Werke mit diesem Titel erschienen waren.

Aus den nächsten Jahren sind mir folgende Belegstellen zur Hand: Der Prophet Sacharja ausgelegt vom Jahre 1527 (W. A. 23, 485 f.): „Wenns jar umb ist, so können sie widder Vater unser noch glauben noch zehen gebot, Welches doch die furnemesten stuck sind als der alte rechte Christliche Catechismus odder gemeiner unterricht fur die Christen ... Die besten und nützlichsten lerer und den ausbund halte man die, so den Catechismus wol treiben können, das ist, die das Vater unser, Zehen gebott und den glawben recht lehren ... denn es ist ... die nöttigeste predigt, weil drynnen kurtz begriffen ist die gantze schrifft ... Man mus ja dem pöbel solch kurtz ding ymer furblewen, als vater unser, zehen gebot und glauben und darnach ynn allen Euangelien und predigten drauff dringen und treiben." Es ist ganz klar: Katechismus bedeutet hier nicht ein Buch, sondern jenen immer wieder vorzupredigenden und in allen Predigten zu berücksichtigenden Inhalt der christlichen Lehre, den die Elemente des Christentums in sich begreifenden Elementarunterricht.

Reichlicher sind die Belege aus dem Jahre 1528. In der Vorrede zur Schrift Klingebeyls (Erl. Ausg. 63, 272 f.) sagt Luther: „Es ist ja der rechte Katechismus bei unserm Häuflein wieder auf der Bahn, nämlich das Vater Unser, der Glaube, die zehen Gebot, was die Buße, Taufe, Gebet, Kreuz, Leben, Sterben, und das Sakrament des Altars sei, und über das was die Ehe, die weltlich Oeberkeit, was Vater und Mutter, Weib und

1) Aus der deutschen Messe ist noch eine Stelle anzuführen (W. A. 19, 79, Z. 19): „das dise zween tage [an denen über die fünf Hauptstücke gepredigt wurde] den Catechismen erhalten und stercken ynn seym rechten verstand." Hier überwiegt die Bedeutung Unterrichtsstoff.

Kind, Mann und Sohn, Knecht und Magd, und in Summa alle Stände der Welt habe ich zu gutem Gewissen und Ordnung bracht ... Welcher Stück keines noch nie kein Stift, Kloster, hohe Schule oder Pfarre recht gelehret haben ... vielmehr das Widerspiel gelehrt ... ja auf den heutigen Tag noch nichts von solchen christlichen und nötigen Artikeln oder Katechismus wissen zu reden." Katechismus also bedeutet die recht verstandenen nötigen Artikel, das Wesen des Christentums. Bemerkenswert ist an dieser Stelle die Erweiterung des Begriffes in zwiefacher Richtung: einmal wird der Lehrstoff über die „drei Stücke" hinaus ergänzt und besonders das eingerechnet, was Luther hernach in der Haustafel des Kleinen Katechismus ausgesprochen hat (vgl. meine Studie in dieser Zeitschrift 1907, S. 71 ff.), sodann bedeutet das Wort nicht die Lehrtexte allein, sondern diese zusammen mit ihrer richtigen Auslegung. — Ferner im Bericht an einen guten Freund vom September 1528 schreibt er (Erl. Ausg. 30, 410): „Diese itzige Kirche hat nicht einen Bischoff, das weiß ich fürwahr, der den Catechismum, als das Vater Unser, den Glauben für seine Person zu beten verstehe, schweige denn daß sie andern davon predigen sollten können." — Besonders kommen die Katechismuspredigten dieses Jahres, die die Grundlage seiner beiden Bücher bilden, hier in Betracht. In der Ankündigung der dritten Predigtreihe am 29. November 1528 umschreibt er den Begriff so: „Consueti sumus hactenus et ordinavimus quater [1]) quolibet anno thirocinium et fundamenta Christianae cognicionis et vitae docere" (W. A. 27, 444). Analog ist die spätere Abkündigung vom 14. Februar 1529: „Praedicabitur κατεχισμος more solito" (W. A. 29, 52). In den von Rörer nachgeschriebenen Predigten

1) Also schon im Jahre 1528 bestand die viermalige Katechismuspredigt in jedem Jahr als Gewohnheit. Dadurch wird die Bemerkung von Professor Pietsch in der Weim. Ausg. 28, S. 772 (Anm. zu S. 510) ergänzt. Es ist auch auf Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung vom Jahre 1528 zu verweisen, wo dieselbe Einrichtung bezeugt wird. Von Wiegand, Das apostol. Symbol im Mittelalter, S. 28 wird berichtet, daß schon im Jahre 1281 eine englische Synode jährlich viermalige Katechismusauslegung angeordnet habe. Die alte Kirche kannte nur eine feststehende Katechismuszeit, die Fasten. Zahlreiche andere Nachweise in Sehlings Kirchenordnungen.

Luthers (Buchwald, Entstehung usw., S. 1 ff.) heißt es: „Praedicatio Catechismi ideo incepta est, ut sit instructio pro pueris et simplicibus, quia Catechismus dicitur instructio. Nam quisque Christianus pro necessitate scire debet Catechismum.“ Zu dieser puerilis instructio gehören die drei Stücke, aber auch die Worte über die beiden Sakramente, also quinque partes. Ferner wird hier Catechismus erläutert als „unterweisung oder Christlicher unterricht“, den alle Christen unbedingt wissen sollen als Vorstufe für die Einführung in die h. Schrift; er ist eine Kinderpredigt, wozu alt und jung sich halten soll, deren Kenntnis Vorbedingung zum Sakramentsempfang ist. In allen diesen Sätzen und Erläuterungen bedeutet Katechismus den Stoff, der gelehrt oder gepredigt wird, den man also aus der Predigt oder mündlichen Belehrung lernen kann; die Vermittlung eines Buches, wie man es auch benennen möchte, ist nicht unbedingt nötig; niemals wird hier das Wort so erläutert, daß es für sich ein Buch bedeute, in dem die Unterweisung als solche oder in Frageform steht. Nur einmal a. a. O. S. 1, Spalte 2 steht neben kinderpredigt „der leyen biblia“, vielleicht in Erinnerung an das so betitelte Büchlein, das seit 1525 in Wittenberg und auch sonst in Gebrauch war (Cohrs in MGP. 20, 169 ff.), aber im Zusammenhang der Predigt soll das doch nur bedeuten, der mit dem Namen Catechismus bezeichnete Lehrstoff sei ein Auszug aus der Bibel, fasse deren Inhalt für die Laien kurz zusammen. Gleich darauf heißt es in derselben Predigt wieder: „dicitur Catechismus i. e. ein vnterweisung oder Christlicher vnterricht“; und in der ersten Predigt der 3. Reihe: „Diese stücke, quas audistis a me recenseri, ist genant bey den alten vetern Catechismus.“ Ebenso beschaffen ist der Sprachgebrauch im weiteren Verlauf dieser Predigten beim Anfang des 3. und 4. Hauptstückes (Buchwald S. 28. 39).

Die bekannten Briefstellen vom 15. Januar 1529 „Modo in parando catechismo pro rudibus paganis versor“ (Enders 7, 41) und vom 3. März 1529 „Non est absolutus Catechismus, mi Hausmanne, sed brevi absolvetur“ (Enders 7, 61) führen über das bisher Ausgeführte nicht hinaus; ganz wie die Briefe vom Jahre 1525 bezeichnet catechismus ein Buch (jetzt sein Buch bzw.

seine beiden Bücher) nicht an sich, sondern um des Inhalts willen. Der als vorherrschend nachgewiesene Sprachgebrauch in beiden Büchern spricht dafür. Besonders mache ich noch auf eine Eigentümlichkeit der ersten Buchausgabe des Kleinen Katechismus aufmerksam, wo zwischen der Vorrede und dem ersten Hauptstück steht „Ein kleiner katechismus odder christliche zucht" [d. i. Unterweisung]; das Wort bedeutet hier klar den Text der fünf Hauptstücke samt ihrer kurzen Auslegung. Luther hat in jenen Briefen vom Januar und März 1529 und ebenso vom 9. Juli 1537 wahrscheinlich seine beiden Katechismen in der Einzahl als catechismus bezeichnet; das konnte er gerade deshalb tun, weil er damit nicht ein Buch an sich, sondern einen Buchinhalt zu benennen pflegte; er denkt bei diesem beide Bücher zusammenfassenden Gesamtbegriff an das eine in beiden behandelte Thema, an den gleichartigen Inhalt, die alte Christenlehre oder Kinderpredigt, die er in beiden ausgelegt hat (vgl. meine Bemerkungen im Archiv f. Refgesch. III, 3, S. 237 ff.).

Kurz, in der Geschichte des Wortes Katechismus bedeutet Luthers Ausdrucksweise doch keineswegs eine solche Epoche, wie es Achelis, Th. Kaftan u. a. behauptet haben. Abgesehen davon, daß diese Forscher in dem, was sie als den „modernen" Begriff Luthers feststellen, selbst nicht genau übereinstimmen, ist doch vor allem zu sagen: der Sprachgebrauch Luthers, im ganzen überschaut, ist nicht modern, sondern überwiegend altertümlich; er kennt noch den Begriff der Unterrichtshandlung, der mündlichen Unterweisung im traditionellen kirchlichen Lehrstoff; damit bedient er sich der Ausdrucksweise, wie sie z. B. durch jenen vocabularius praedicantium gegen Ende des Mittelalters bezeugt ist. Auch das wird man kaum als etwas Neues beurteilen, daß er oft den bestimmten Lehrstoff als solchen, abgesehen von seiner unterrichtlichen Behandlung, als Katechismus bezeichnet, denn diese Deutung scheint in der Definition des vocabularius nicht ausgeschlossen zu sein. Wohl aber ist dies etwas Reformatorisches, daß er aus der Menge zum Teil unbiblischer und überflüssiger Stoffe klar und bestimmt die nötigen und ausreichenden Stücke (die drei oder fünf) herausgeschält und zu einer organischen Einheit verbunden hat, dabei doch ausdrücklich an die ältere Über-

lieferung der Kirchenväter anknüpfend. Wenn Kaftan und Achelis in ihren Definitionen (auf die kommt es hier an, nicht auf ihre anderweiten Ausführungen), die konkrete Bestimmtheit des Inhaltes ignorierend, nur allgemein vom „Stoff des Religionsunterrichtes" oder der „Unterweisung im Christentum" reden, so treffen sie doch den Sinn Luthers nicht genau. Der Hauptfehler bei beiden aber scheint mir der zu sein, daß sie eine epochemachende Bedeutung Luthers für die Wortgeschichte darin finden, daß er darunter zuerst ein Buch im modernen Sinne verstanden habe; das soll doch heißen, daß er mit dem Wort an sich schon, wie es heute üblich ist, den Begriff eines Buches verknüpft habe (Kaulen a. a. O. drückt sich vorsichtiger aus). Das ist aber gerade nicht der Fall. Vielmehr verwendet er, wie gesagt, das Wort als Titel eines Buches so, daß er damit dessen Thema und Inhalt bezeichnet und zwar in der bestimmten Begrenzung, die er aus der Überlieferung schöpfte, wobei sogar der Begriff der Handlung noch nicht ausgeschlossen ist (vgl. das oben zum Titel des Großen Katechismus Bemerkte). Gemäß einer auch sonst üblichen verkürzenden Ausdrucksweise nennt er dann seine Bücher und die gleichartigen anderer „Katechismus" statt etwa „Katechismusbüchlein" (dieser Ausdruck bei Cyriakus Spangenberg 1565), wie wir z. B. unter „Deutsche Geschichte" ein Buch verstehen, während damit eigentlich nur der Inhalt gemeint ist. Übrigens hat Luther doch nicht als erster in der Öffentlichkeit „Katechismus" als Buchtitel verwendet, sondern (was Kaftan und Achelis ja wissen) Althamer 1528; daneben ist Gräters Catechesis von 1527 zu nennen (denn Katechismus und Katechesis sind damals noch Synonyma [1])), ebenso Brenz' Fragstücke von 1529 wegen ihrer Nebentitel „Catechismus minor" und „Catechismus major"; beiläufig sei auch an den älteren Catechyzon des John Colet, die Vorlage für das schon 1514 erschienene „institutum hominis christiani" des Erasmus (Cohrs MGP. 4, 421 ff.) erinnert. Luthers Privatbriefe vom Jahre 1525, die ja keinen Einfluß auf die Öffentlichkeit hatten, kommen hier nicht in Betracht, und bei seiner ersten

1) Vgl. v. Zezschwitz II, 1, S. 32 f.

öffentlichen Verwendung des Wortes aus dem Anfang des Jahres 1526 in der deutschen Messe — woraus Althamer u. a. zu ihren Buchtiteln angeregt sein mögen — spricht er nicht von Büchern. Kurz, das Urteil, Luther habe zuerst den modernen Begriff als Unterrichtsbuch fixiert, ist unzutreffend. Was verbleibt ihm denn aber? Er hat, so sage ich zusammenfassend, das in seiner Zeit nicht recht geläufige und erklärungsbedürftige Wort, von dem Synonymum Katechesis absehend, seit 1525 in Gebrauch genommen, vielleicht auf Hausmanns Anregung, öffentlich erst 1526; unter diesem mehrdeutigen Wort verstand er zunächst den tatsächlichen mündlichen Unterricht in den Hauptstücken der christlichen Lehre, dann den in den drei oder fünf Stücken fixierten elementaren Lehrstoff an sich oder mit seiner Auslegung [1]); er knüpfte dabei tatsächlich und bewußt an die Überlieferung an, die er zugleich reinigte. Nachdem dann einige Anhänger ihm vorangegangen, hat auch er bei seinen beiden Büchern im Jahre 1529 das Wort als Titel verwendet und gelegentlich, Buch und Buchinhalt gleichsetzend, ein Buch damit bezeichnet. Die außerordentliche Bedeutung und Verbreitung sodann, die seine Katechismen, besonders der kleine, gewannen, der Umstand ferner, daß die Verwendung des Wortes als Buchtitel bei Freunden und Gegnern sich immer mehr einbürgerte, brachten es mit sich, daß man allmählich darunter ohne weiteres ein Buch verstand, und schließlich sogar ein kurzes erotematisches Lehrbuch über einen beliebigen Stoff.

Die Richtigkeit dieses Ergebnisses läßt sich daran erproben, daß in den Kirchenordnungen und Lehrbüchern des 16. Jahrhunderts die Definitionen des Wortes „Katechismus", soweit ich sehe, niemals so lautet, daß es eo ipso ein Buch sei. Achelis selbst a. a. O. S. 98 f. führt einige Beispiele dafür an, daß es nach dem Erscheinen der Bücher Luthers noch „mündlicher Unterricht" bedeute. Die Beispiele lassen sich sehr vermehren. Ich

1) Lehrreich ist in dieser Hinsicht die lateinische Übersetzung des Betbüchleins vom Jahre 1529 und die dadurch beeinflußte zweisprachige Schulausgabe Majors, darin heißt Luthers Kleiner Katechismus vielmehr „Simplicissima et brevissima Catechismi expositio". Es bedeutet also Catechismus hier den Text der Lehrstücke, abgesehen von ihrer Auslegung.

erinnere auch an den Sprachgebrauch Melanchthons [1]), der im Entwurf seiner Vorrede zur Augustana im Jahre 1530 den „catechismus oder kinderlerer“ eine sehr „nutzliche ceremonien“ nennt, die bei den Evangelischen „gehalten“ werde (s. u. S. 570), und in seiner Catechesis puerilis 1532 sagt: Catechesis adhuc dicitur quaedam prima institutio, in qua compendio (d. h. in kurzer Form) traditur summa Evangelii (eine ratio docendi heißt sie gleich darauf). Ferner an Brenz' Erklärungen: κατήχησις ein muntlicher bericht, nunc dicimus κατήχισμος (Reu I, 1, S. 329); an das Gutachten der Nürnberger Prediger von 1531: „Catechismus ist ein Vorsprechen, dem die Zuhörer nachsprechen müssen“ (Reu I, 1, S. 419); an die Württemberger Kirchenordnung von 1553: „Catechismus in dem Christenlichen glauben ist ein mündtlicher bericht, darinn die fürnembste vnd nöttige stuck der rechten

1) Mit Recht sagt v. Zezschwitz a. a. O., Melanchthons Sprachgebrauch sei besonders instruktiv, aber er mißdeutet ihn mehrfach. Daß die Briefnotiz „Quod instauras κατηχισμοὺς tuos, probo“ (C. R. I, 643) nicht auf ein Buch oder Bücher ziele, hat bereits Achelis a. a. O. S. 99, Anm. 4 gezeigt; er hätte bestimmter sagen können, der Ausdruck sei gleichbedeutend mit „Catechismos anrichten, Kinderlehren halten“. Sicher falsch ist Zezschwitz Behauptung, daß Melanchthon seinen Visitatorenunterricht κατήχησις genannt habe; die angeführten Briefstellen C. R. I, 904. 908. 920 f. sprechen nicht dafür, die letztere schließt es geradezu aus; sie unterscheidet das Manuskript des Visitatorenunterrichtes von dem libellus alius similis, sed brevior aliquanto latinus; das sind aber die ohne sein Wissen in Wittenberg 1527 gedruckten Articuli de quibus egerunt per Visitatores. Von diesem Büchlein sagt er dann: „Nihil habet nisi quandam puerilem κατήχησιν, ut ita dicam, Christianae religionis ... in illa ipsa κατηχήσει quid aliud secutus sum, nisi ut necessaria in Ecclesiis docerentur?“ Das trifft durchaus zu auf jene Articuli und deren deutsche Ausarbeitung, seine „Sprüche, darin das ganze christliche Leben gefasset ist. 1527“. Dieses Büchlein oder den gleichzeitigen lateinischen Entwurf der Articuli hat offenbar Melanchthon auch in den Briefen an Spalatin a. a. O. Sp. 904. 908 im Sinne und nicht sein späteres Katechismusfragment vom Jahre 1528, wie Cohrs MGP. 22, S. 50 meint (Cohrs hätte diese Briefstellen in seiner vortrefflichen Einleitung zu den „Sprüchen“ Bd. XXI, S. 229 ff. berücksichtigen sollen). — Merkwürdig ist es übrigens, daß Melanchthon in dem Visitatorenunterricht das Wort Katechismus oder Katechesis durchweg vermeidet, obwohl er eingehend über die Sache redet.

warhafftigen Christlichen religion erkläret werden“ (Reu I, 1, S. 287). Ferner führe ich an die Pfälzer Kirchenordnung von 1563 (vgl. Reu I, 1, S. 210. 211; Fr. Fricke S. 5 f.): „Catechismus in vnser Christlichen Religion heist ein kurtzer vnd einfältiger mündlicher bericht von den fürnemsten stücken der Christlichen Lehr, darinn von den jungen vnd einfältigen widerumb gefordert vnd gehört wird, was sie gelernet haben.“ Tetelbach, Das Güldene Kleinot 1569: „Catechismus ist ein einfeltiger mündlicher vnterricht vnd gegenbericht in der Christlichen Religion“ oder „Ein kurtzer Begriff der gantzen heiligen Schrifft, in Frag und Antwort gestellet“ (Reu I, 1, S. 672). Rosinus' Fragstücke 1580: „Catechismus ist ein kurtzer mündlicher vnderricht vnd verhöre, in frag vnd antwort gestellet, von den fürnämbsten heubtstücken Christlicher Lehre, auß heiliger Schrifft gezogen“ (Reu I, 1, S. 744). Reiches Material bieten die Kirchenordnungen. Da lesen wir z. B. bei Sehling I, 1, S. 349: „Die Eltern sollen ihre Kinder und Gesinde fleißig zum Katechismo schicken“ (Visitations-Instruktion 1577). Mehrfach kommt die Wendung vor: den Katechismum — wofür auch Kinderlehre gesagt wird — halten oder treiben (a. a. O. S. 351. 519. 569. 617. 653. 668). „Dieweil der Katechismus währet“, lesen wir in der Torgauer Ordnung 1529 (a. a. O. S. 676). „Die Lehre vom Glauben, welche man den Catechismum nennt, fleißig fördern“, heißt es in der Liegnitzer Kirchenordnung 1542 (Richter I, S. 361). — Oft bedeutet es ferner, abgesehen von der Handlung, den Lehrstoff oder den Buchinhalt, eine Erläuterung, die zuweilen mit der vorigen verbunden erscheint (vgl. oben z. B. Tetelbach). So redet Brenz in seiner Vorrede zu Melanchthons Catechesis puerilis von dem libellus κατηχήσεως und erläutert letzteres als puerilis doctrina. So definiert Melanchthon in seinem Vorwort zu Moibanus' Catechismi capita decem vom Jahre 1538: integra doctrinae summa breviter comprehensa ... (er verknüpft damit sofort die Bedeutung des mündlichen Unterrichts:) hanc institutionem vocabant Catechismum, in qua non modo in publicis concionibus doctrina proponebatur, sed etiam dictata reposcebantur. Häufig heißt es

in den Kirchenordnungen „den Katechismum predigen". Justus Jonas erläutert in der Vorrede zu seiner lateinischen Übersetzung der Nürnberger Kinderpredigten (1539) catechismus mit christiana cognitio, Mörlin in seiner Bearbeitung des Lutherschen Enchiridion (1556): „Es ist ein kurtzer vnterricht, darinnen die fürnemesten Heubtstücke Christlicher Lere begrieffen sind". Karg schreibt 1564: „Catechismus ist eine Summa christlicher Lehre und kurzer Inhalt der heiligen göttlichen Schrift" (Reu I, 1, S. 587), dieselbe Erklärung steht in den Fragstücken für Hohenlohe von 1577 (Reu S. 387). Mehrfach kommt diese Deutung sogleich in den Buchtiteln zum Ausdruck: „Katechismus oder Schülerstücklein" für Landau 1544 (Reu S. 228), „Capita Christianismi sive Catechismus fidei" von Tilianus 1538 (Reu S. 320), „Katechismus d. i. eine kurze Summa christlicher Lehre" von Karg 1564 (Reu S. 578), „Katechismus d. i. ein anfänglicher Bericht der christlichen Religion" Augsburg 1533 (Reu S. 756), „Der kleine Katechismus d. i. ein kurzer Unterricht der christlichen Jugend in den Hauptstücken der christlichen Religion" von Kaspar Löner 1544 (Reu S. 627) u. ö. „Bericht" und „Unterricht" sind freilich doppelsinnig, können die Handlung und den Stoff bezeichnen. Bugenhagen erläutert das Wort mit „vnderricht" (so in seiner Ausgabe des Lutherschen Tafelkatechismus 1529), öfters mit „vnderrichtinge", so in seinen Kirchenordnungen von 1528 an; da spricht er auch von den sonderlichen Zeiten „des catechismi, dat is der vnderrichtinge". Das kommt wieder auf die Bedeutung „mündlicher Unterricht" hinaus.

Ferner bedeutet „Katechismus" im 16. Jahrhundert zuweilen noch den Frageakt mit den Taufpaten innerhalb der Taufliturgie, z. B. wird in der Kölner Reformation 1543 das Wort erläutert als „Unterricht, Vermahnen und Befragen an die Paten", „die Catechismi gegen den Eltern und Paten und die Exorcismi gegen den Kindern sollen gehalten werden am Feierabend vor dem Tag, da die Kinder getauft werden sollen" (vgl. Fricke S. 6). Derselbe Sprachgebrauch in der Kirchenagenda für das Erzherzogtum Österreich unter der Enns von 1571, vgl. Höfling, Sakrament der heiligen Taufe I, S. 566 ff.

Endlich kommt das Wort auch noch ohne die gewöhnliche inhaltliche Bestimmtheit vor und bedeutet nur mehr allgemein und formell „Unterricht“, z. B. in Schwenkfelds Catechismus Christi 1537, in Lonicers Catechesis de bona Dei voluntate 1523 (Veesenmeyer, Literar.-bibliograph. Nachrichten 2c. S. 4ff.), in Brunfels' Catechesis puerorum in fide, in literis et in moribus 1529 (Cohrs, MGP. 22, S. 198ff.), auch bei Val. Krautwald (Cohrs 23, S. 189); ich verweise auch auf die oben angeführten Definitionen der Württemberger und Pfälzer Kirchenordnungen.

Das reiche Material ist hiermit noch längst nicht erschöpft. Wünschenswert wäre übrigens eine neue Untersuchung des patristischen und mittelalterlichen Sprachgebrauchs. Noch eine kurze Bemerkung zum Schluß. Luther hat öfters betont, daß er die Stücke des christlichen Unterrichts nicht besser zu stellen wisse, als sie bereits von Anfang der Christenheit an gestellt und bisher geblieben seien. Mag er mit diesem geschichtlichen Urteil sich auch teilweise irren, namentlich bezüglich des Dekalogs, jedenfalls hat er mit Absicht und Bewußtsein die reine und ursprüngliche, von der Apostel Zeit her überlieferte christliche Lehre vertreten wollen. Diese Tendenz, dünkt mich, wollte er schon mit der auf dem altkirchlichen Sprachgebrauch ruhenden Wortwahl (Katechismus) zum Ausdruck bringen. Wenn auch sein Sprachgebrauch sich nicht völlig deckt mit dem altkirchlichen, es klingt doch aus seiner Verwendung und wiederholten Erläuterung des Wortes Katechismus das früher einmal abgelegte Bekenntnis heraus: „Ich habe mit der Gemeine die einige gemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist“ (Weim. Ausg. 8, S. 685, Z. 14f.). In diesem Bewußtsein der Übereinstimmung seines Reformationswerkes mit der Vergangenheit der Kirche hat er ein Jahr nach der Herausgabe seiner Katechismen sogar der starken Formulierung Melanchthons am Schluß des ersten Teils der Augsburgischen Konfession, der „Leisetreterin“, zustimmen können: Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nota est. In gewissem Sinne paßt dies Urteil auch auf Luthers Katechismen.

II. Handschriftliches Material zu dem sogenannten Großen Katechismus Luthers.

Ich meine mit dieser Überschrift nicht Luthers Druckmanuskript oder einen Teil desselben, wir besitzen davon nichts mehr. Wohl aber befindet sich in dem Jenaer Handschriftenband Bos. q. 24[a], Abteilung IV, Bl. 240[a]—242[b] eine alte Abschrift der längeren Vorrede Luthers vom Jahre 1530, die immerhin der Beachtung wert ist.

Nur die kürzere Vorrede, beginnend „Diese predigt ist dazu geordnet und angefangen", steht am Anfang des Urdrucks (bei G. Rhau in Wittenberg 1529 in Quart) und in den Nachdrucken desselben; ferner in der Oktavausgabe Rhaus vom Jahre 1529, die zum ersten Male Bilder enthält [1]) und ihre wichtigste sachliche Erweiterung selbst auf dem Titel angibt „Gemehret mit einer newen vnterricht vnd vermanung zu der Beicht", sowie in deren Nachdrucken. Auch die deutsche Wittenberger Gesamtausgabe (H. Lufft 1553, Bl. 54[b] ff.) bringt wieder nur die ältere kürzere Vorrede, die lateinische (H. Lufft, tom. V, 1554) verfährt zunächst (Bl. 604[a]) ebenso, druckt aber dann noch auf Bl. 644[b] ff. die längere Vorrede nachträglich ab mit der Überschrift Praefatio D. M. Lutheri, quae huic majori catechismo praeponenda erat.

Diese größere Vorrede, beginnend „Das wir den Catechismum so fast treiben", findet sich zuerst in der dritten hochdeutschen Hauptausgabe, von G. Rhau in Wittenberg 1530 in Quart gedruckt [2]). Der Titel „Deudsch Catechismus" trägt hier den Zusatz „Gemehret mit einer newen vorrhede vnd vermanunge zu der Beicht". Die neue längere Vorrede steht voran mit der Aufschrift „Vorrhede Martini Luther", es folgt die ältere kürzere

1) Diese zweite Wittenberger Ausgabe erwähnt Joseph Levin Metzsch in Mylau in seinem Brief an Stephan Roth vom 21. Oktober 1529: „Ich schicke euch hiermit den andern Catecismum [kurz vorher ist der „cleine Cathecismus" erwähnt] eingepunden, pith, wollet mir bj figurenn darinne reinlich ausstreichenn lassen." Vgl. Buchwald, Roth Nr. 249.

2) E. Sachße, Die Lehre von der kirchl. Erziehung, S. 225 berichtet irrtümlich, 1530 sei die Beichte, 1531 die größere Vorrede hinzugekommen.

unter dem Titel „Vorrede“. So bleibt es in den folgenden Rhauschen Drucken, nur daß in der Regel die zweite Überschrift „Vorrede“ zur bloßen Kolumnenüberschrift geworden ist. So auch in den davon abhängigen Nachdrucken. Lateinisch findet sich die spätere Vorrede zum ersten Male in der vermehrten Ausgabe der ursprünglich von Obsopoeus gefertigten Übersetzung, die Brubach in Frankfurt 1544 gedruckt hat, sogleich auf dem Titelblatt markiert: „Catechismus major D. M. Luth. recognitus et auctus, Una cum praefatione noua ad ministros Verbi“. Auch hier steht sie im Text voran als Praefatio D. M. Lutheri, während die ältere Vorrede als Alia Praefatio eiusdem nachfolgt. Erst die Jenaer deutsche Gesamtausgabe Bd. IV, durch Christian Rödinger (1556) Bl. 426ᵃff. gedruckt, hat folgende Änderungen vorgenommen. Erstens stellt sie die ältere Vorrede vom Jahre 1529 vor die jüngere vom Jahre 1530, und zwar ungeschickterweise, weil dadurch der Zusammenhang zerrissen wird; der Schluß der ursprünglichen Vorrede „Vnd sind nemlich diese“ leitete ja über zu dem unmittelbar folgenden Abdruck der Hauptstücke. Zweitens versieht sie beide Vorreden mit unterscheidenden Titeln, die ältere, nun voranstehende heißt „Kurtze Vorrede“ [1]), die jüngere, nachfolgende aber: „Eine Christliche, heilsame vnd nötige Vorrede vnd trewe ernstliche Vermanung D. M. L. An alle Christen, sonderlich aber an alle Pfarherrn vnd Prediger, das sie sich teglich im Catechismo, so der gantzen heiligen Schrifft ein kurtze Summa vnd Auszug ist, wol vben vnd jmer treiben sollen etc.“ (in den Kolumnenüberschriften entsprechend gekürzt). Von da sind beide Überschriften in das Konkordienbuch übergegangen, und zwar in derselben Form und Reihenfolge in die deutsche Erstausgabe Dresden 1580 sowohl als in die Selneccersche Privatausgabe der lateinischen Concordia Leipzig 1580, während die offizielle lateinische Concordia, Leipzig 1584, die Reihenfolge ändert, die „Pia utilis et necessaria praefatio etc.“ voranstellt und die „Brevis Praefatio“ folgen läßt. Die letztere Ordnung, die sachgemäß und ursprünglich ist, ist dann in den späteren lateinisch-deutschen Aus-

1) Versehentlich behauptet Buchwald, Entstehung ꝛc., S. XVᵃ, Luther selbst habe die Titulatur „Kurze Vorrede“ eingeführt.

gaben der Konkordie die übliche geworden und auch in den Neudrucken aus letzter Zeit (z. B. von C. Bertheau, D. M. Luthers Katechismen, Hamburg 1896, S. 35 ff.; G. Buchwald, D. M. Luthers Großer Katechismus, 4. Aufl., Leipzig 1904, S. 1 ff.) beibehalten worden.

Der Jenaer Handschriftenband Bos. q. 24ˢ, der a. a. O. die Abschrift der Vorrede Luthers vom Jahre 1530 enthält, ist meines Wissens noch nicht genauer durchforscht, wenigstens noch nicht öffentlich besprochen worden. Er enthält mehrere ursprünglich apart paginierte Abteilungen mit sehr buntscheckigem Inhalt, geschrieben teils von Rörer, teils von anderen, die für ihn Abschriften fertigten (vgl. Buchwald in unserer Zeitschrift 1894, S. 377). Es kann hier nicht näher auf den Inhalt des Bandes eingegangen werden, nur folgendes sei bemerkt. Vielleicht ist der Abschreiber der Katechismusvorrede und der mit gleicher Hand geschriebenen Stücke auf Bl. 211 (ursprünglich 1)ᵃ durch Rörer angedeutet mit der Notiz Ex libro d. parochi in Rofleben. Unmittelbar vor der Katechismusvorrede stehen abgeschrieben 15 Thesen unter der Überschrift „Qui sentiunt, quod liceat vi resistere Caesari vim iniustam inferenti, haec argumenta adferunt“, unmittelbar nachher ein Brief von Erasmus an den Kardinal Campegius vom 18. August 1530. Mehrere voranstehende Schriften dieser Abteilung stammen aus späterer Zeit, spätestens wohl aus dem Jahre 1549. Die Schrift bleibt nicht gleichmäßig. Rörer selbst hat manches eingeschaltet und wohl alles durchkorrigiert; z. B. auf Bl. 345 (früher 145, ursprünglich 1) beginnt eine durch Rörer eigenhändig gefertigte Abschrift des Sermons Luthers vom hochwürdigen Sakrament des h. wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften vom Jahre 1519 (Weim. Ausg. 2, 738), die mitten inne mehrmals von einer anderen, viel deutlicheren Hand fortgesetzt ist; Rörer diktierte wohl oder hatte einen Abschreiber als Helfer zur Hand. In der Abschrift der Katechismusvorrede ist, wenn ich recht sehe, Rörers Hand kenntlich teils an einigen Randbemerkungen, teils an einigen Zeilen mitten im Text, die er, den Abschreiber unterbrechend, selbst geschrieben hat.

Was ist die Vorlage derselben gewesen? Man wird nicht an eine Handschrift, weder an Luthers Original noch an eine davon genommene Abschrift denken dürfen. Vielmehr kommt nur ein Druck, und zwar Rhaus Urdruck vom Jahre 1530, in Betracht. Daß ein Druck die Vorlage gewesen ist, beweist schon die Überschrift „Ein newe vorrede vnd vermanung zur Beicht D. M. L." im Zusammenhang mit der Tatsache, daß nur die Vorrede, nicht aber die Beichtvermahnung abgeschrieben ist. Das erklärt sich am natürlichsten aus der Beschaffenheit einer Druckvorlage, die im Titel die neue Vorrede mit der Vermahnung zur Beichte nebeneinander nennt, beide Stücke aber getrennt druckt. Von 1530 an verfährt Rhau so; die Vorrede steht vorne an, die Beichtvermahnung behält ihren Platz am Ende, den sie seit 1529 hatte, und der Titel trägt jenen Zusatz „Gemehrt mit einer neuen Vorrede und Vermahnnng zur Beicht" auch 1531, 1532 und 1535, bis er von 1538 an durch „Auffs new Corrigirt vnd gebessert" ersetzt wird. Daß nun aber der erste Abdruck in der Ausgabe vom Jahre 1530 die Vorlage gewesen ist und keine spätere, geht hervor einmal aus dem eigenhändigen Zusatz des Schreibers am Schluß „Anno MD XXX", ferner aus der Tatsache, daß seine Abschrift einige Lesarten enthält, die sich nur in dem ersten Abdruck vom Jahre 1530 finden, nämlich 1) „Das sie kinder würden vnd das ABC anfiengen zu lernen, das, das sie meinen lengest an den schuhen zurissen haben" (das doppelte „das"), 2) „wider des teglich vnd vnrügig anfechten vnd lauren des tausendkünstigen teuffels" (erst später ist mit anderer Tinte das falsche „des" durch ein übergeschriebenes a verbessert), 3) „vn zweifeln" statt „zweifel". Diese markierten Lesarten hat nur die Handschrift mit dem Urdruck gemeinsam. Da nun schon durch jene Formulierung der Überschrift die Benutzung der originalen Handschrift ausgeschlossen erscheint, so bleibt nur übrig, in dem vorliegenden Manuskript die Abschrift des ersten Druckes zu erkennen. Vgl. Weim. Ausg. 30, S. 126, 26; 127, 30. 36.

Gewiß war es gedankenlos, daß der Abschreiber in der Überschrift „vnd vermanunge zur Beicht" stehen ließ, während die folgende Abschrift kein Wort von der Beichte enthält, er verschuldete

es, daß eine andere Hand, dies Versehen überbietend, als Inhaltsangabe am Rande notiert hat „Vermanung zur Beicht D. M. L." Mit jener Gedankenlosigkeit aber verträgt es sich wohl, daß er die mechanische Tätigkeit des wörtlichen Abschreibens, wie die angeführten Lesarten zeigen, sorgfältig verrichtet hat. Wenn Koffmane, Die handschr. Überlieferung von Werken D. M. Luthers I (1907), S. III, Anm. 2 unsern Kodex Bos. q. 24ᵃ als Beweis für die Behauptung anführt: „Zuweilen fanden sich Handschriften, deren Urheber geflissentlich Umarbeitungen vorgenommen hatten", so trifft das wenigstens auf das soeben besprochene Stück nicht zu. Möchte es D. Koffmane, dem „zurzeit genauesten Kenner der Roreriana" (a. a. O. S. XXII), gefallen, seine wertvollen, aber allzu knappen Fingerzeige zu ergiebigen Handreichungen auszugestalten [1])!

Man möchte noch fragen: warum wurden denn überhaupt solche Abschriften gefertigt, wenn doch das Gedruckte vorlag und zugänglich war? Vielleicht hat der Abschreiber, im Besitz einer früheren Ausgabe des Großen Katechismus, diese durch die Kopie des neu hinzugekommenen Stückes ergänzen wollen? Oder kam es ihm nur darauf an, den selten gewordenen ersten Druck der Vorrede vom Jahre 1530 festzuhalten? Wir wissen es nicht. Jedenfalls kam das Sammelheft mit diesem Stück in den Besitz Rörers, der, wenn ich recht sehe, eigenhändig durch einige Randglossen, durch Markierung von Absätzen, durch orthographische Korrekturen u. a. sich daran betätigt hat. Hatte er etwa vor, sich so eine Vorlage zum Abdruck in der Jenaer Gesamtausgabe vorzubereiten, nachdem der ohne seine Mitwirkung erschienene 6. Band der deutschen Wittenberger Ausgabe vom Jahre 1553 gerade dieses Stück, die längere Katechismusvorrede, ausgelassen hatte? Aber tatsächlich hat Rörer doch in dem im Jahre 1556

1) Warum nennt Koffmane unter den Sammlern von Handschriften Luthers S. XXV nicht den Mich. Stiefel und vor allem Spalatin? Vgl. meine Untersuchung über den liber Stifelii in dieser Zeitschrift 1907, S. 449 ff., 564 ff., 598. Zu Spalatin vgl. z. B. Melanchthons Briefnotiz Corp. Ref. I, 908: „Lutheri literas non reposco abs te. Potes ea inter alia tua κειμήλια ponere."

erschienenen 6. deutschen Band der Jenaer Ausgabe eine Vorlage benutzt, welche die eigentümlichen Lesarten und Randbemerkungen der eben besprochenen Abschrift nicht enthält.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also ein wesentlich negatives, sofern der geringfügige Wert der handschriftlichen Überlieferung sich uns ergeben hat; immerhin gab sie uns Anlaß, die Schicksale der zweiten Vorrede Luthers festzustellen [1]).

Viel wichtiger ist das handschriftliche Material, das Buch-

---

1) Als Zeitpunkt der Abfassung dieser Vorrede möchte ich Luthers Aufenthalt auf der Feste Koburg annehmen. In der Vorrede klagt er über das Laster der Sicherheit und des Überdrusses, da viele den Katechismus für eine schlechte, geringe Lehre halten, die sie einmal überlesen und dann alsbald alles zu können meinen, das Buch in den Winkel werfen und sich schämen, mehr darin zu lesen; er, ein gelehrter und erfahrener Doktor und Prediger, tue doch wie ein Kind und spreche des Morgens, und wenn er Zeit habe, Vaterunser, zehn Gebote, Glauben usw., „und muß ein Kind und Schüler des Katechismus bleiben und bleib's auch gern". Genau dieselben Gedanken mit wörtlichen Anklängen hat er im Brief an Jonas vom 30. Juni 1530 (Enders 8, S. 47, Z. 37 ff.) und in der gleichzeitigen Auslegung des 117. Psalms (Erl. Ausg. 40, S. 286) ausgesprochen. — Wenn Luther im Vorwort die Trägheit und den Unfleiß vieler Pfarrer im Katechismus scharf tadelt, so ist zu beachten, daß er damit teils die brandmarken will, die schon unter dem Papsttum als schändliche Freßlinge und Bauchdiener faul und lässig gewesen sind, teils die eiteln halbgelehrten Prediger, die namentlich unter den „Rotten" sich fanden. Für seinen Feuereifer war der Fortschritt der evangelischen Lehre überhaupt ein zu langsamer. So ist der herbe Tadel der Vorrede gewissermaßen ein Stimmungsurteil, worin Luthers Gesamturteil sich nicht erschöpfte. Zur Ergänzung dient, was er kurz vorher am 20. Mai 1530 seinem Kurfürsten geschrieben hatte (Erl. Ausg. 54, S. 148): „Es wächset jetzt daher die zart Jugend van Knäblin und Maidlin, mit dem Catechismo und Schrift so wol zugericht, daß mir's in meinem Herzen sanft tut" usw. In der Sache stimmt dazu genau das erst neuerlich durch Th. Kolde veröffentlichte Urteil Melanchthons, der zur selben Zeit in seiner ursprünglichen Vorrede zur Augustana geschrieben hat: „Uber das alles wirt noch ein vast nutzliche ceremonien gehalten, welche vor zeiten in der christenheit mit sonderm fleiß gebraucht worden, aber nachvolgend aus unfleis der pfarrer und des volcks gantz unterlassen, nemlich der catechismus oder kinderleer ... hie nemen die kinder vast zu an christlichem verstandt, der hieuor auch den alten von wegen so vil unnutzer Disputation und geschwetz, damit solche leer vermischt gewesen, gemangelt hat." (Kolde, Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession, S. 9 f.)

wald aufgefunden und in seinem Buch „Die Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des Großen Katechismus" (1894) veröffentlicht hat; er hat darin den Nachweis geliefert, daß der Große Katechismus aus den drei Predigtreihen, die Luther im Jahre 1528 über den Katechismus gehalten hatte, und aus der Palmsonntags- und Gründonnerstagspredigt von 1529 herausgewachsen ist. Zu seiner sorgfältigen Untersuchung über das Quellenverhältnis habe ich einen kleinen Nachtrag zu geben. Richtig hat Buchwald a. a. O. S. XVI die Gründonnerstagspredigt 1529 (jetzt in der Weim. Ausg. 29, S. 204 ff.) als Quelle jener Vermahnung zum Sakrament nachgewiesen, die am Ende des fünften Hauptstückes im Großen Katechismus steht. Es ist aber ferner zu beachten, daß Luther an jenem Gründonnerstag noch einmal, am Nachmittag, gepredigt hat (vgl. W. A. 29, S. 219 ff.) und daß der Eingang dieser Predigt die Vorlage für den etwas überraschenden und schwerverständlichen Schlußabschnitt des Großen Katechismus geworden ist [1]). Ich stelle die beiden bezüglichen Texte nebeneinander:

Weim. Ausg. 29, 219, Z. 8—13.	Deudsch Catechismus (Schlußabschnitt).
Hodie monui, ut ne contemnamus sacramentum propter praeceptum, promissionem et necessitatem, et non solum vos adultos moneo, sed etiam adolescentes, ut sic praecepta, Simbolum, pater noster fasset. Es ist mit uns alten nu geschehen. oportet instituantur pueri et recitent coram diaconis, quid domi didicerint, et illi adiun-	Solchs sey nu zur vermanunge gesagt, nicht allein fur vns alte vnd grosse, sondern auch fur das iunge volck, so man ynn der Christlichen lere vnd verstand auffziehen sol. Denn damit künde man deste leichter die zehen gepot, glauben vnd vater vnser yn die iugent bringen, das es yhm mit lust vnd ernst eingienge vnd also von iugent auff vbten vnd gewoneten. Denn es ist doch nu fast mit den alten geschehen, das

1) Man beachte, daß das, was W. A. 19, 218, Z. 8 ff. aus der Quelle R (Rörer) abgedruckt ist, sachlich übereinstimmt mit dem Nachtrag der Quelle N (Myloniusband in Nürnberg), der a. a. O. S. 212 in der Lesart zu Z. 16 bis 218, 13 steht.

gendi ad hoc. 'Hoc facite' etc. et ut sint etiam participes et orent nobiscum.

man solchs vnd anders nicht erhalten kan, man ziehe denn die leute auff, so nach vns komen sollen vnd ynn vnser ampt vnd werck tretten, auff das sie auch yhre kinder früchtbarlich erziehen, damit Gottes wort vnd die Christenheit erhalten werde. Darümb wisse ein yglicher hausuater, das er aus Gottes befehl vnd gepot schuldig ist, seine kinder solchs zu leren oder lernen lassen, was sie können sollen. Denn weil sie getaufft sind vnd ynn die Christenheit genomen, sollen sie auch solcher gemeynschafft des Sacraments geniessen, auff das sie vns mögen dienen vnd nütze werden, denn sie müssen doch alle vns helffen gleuben, lieben, beten vnd widder den Teuffel fechten.

Luther wollte offenbar mit diesem Schluß zu dem Anfang des Buches zurücklenken, speziell zu der älteren Vorrede. Die nicht sofort deutliche Verknüpfung dieser abschließenden Mahnungen zum Erlernen des Katechismus mit der vorangehenden adhortatio ad sacramentum wird durch die angeführten Sätze jener zweiten Gründonnerstagspredigt etwas deutlicher. Es handelt sich offenbar um die als bekannt vorausgesetzte Einrichtung eines katechetischen Verhörs vor der Abendmahlsfeier, worauf schon die Vorrede hingewiesen hatte [1]). Die Lockung und Reizung zu dem reichen Segen des Sakraments, meint Luther, zielt besonders auch auf die Jungen und soll sie willig machen, die Vorbedingung (d. h. die Erlernung der katechetischen Hauptstücke) zu erfüllen;

1) Auch Melanchthon spricht davon in jener Vorrede zur Augsburgischen Konfession (bei Kolde a. a. O. S. 9): „Die sacrament empfeht das volck mit großer reverentz und offter dan hievor, da wirt ain jeder zuvor verhort und unterwisen; welchs vor zeiten nit leichtlich geschehen kont, da zu einer Zeit ein solcher hauf mit einander hinzudrang." Zahlreiche andere Belege im Abdruck der Kirchenordnungen bei Sehling.

demgemäß sollen die Eltern solches die Kinder gewissenhaft lernen lassen als Vorbereitung auf jenes Verhör, damit sie so zum Genuß des Sakraments und überhaupt zur Betätigung eines reifen christlichen Charakters gelangen.

Buchwald bemerkt in seiner Untersuchung a. a. O. S. XV ferner, daß Luther bei der Abfassung des Großen Katechismus die drei Predigtreihen vom Jahre 1528 „sei es in seinem Konzept, sei es in einer Nachschrift vor sich gehabt“ habe. Dasselbe gilt natürlich von den bezüglichen Einzelpredigten des Jahres 1529. Was von beiden das Wahrscheinlichere sei, ist schwer zu sagen, denn wir sind über die Art der Predigtvorbereitungen Luthers nicht näher unterrichtet. In der Regel wird er nur zu knappen Notizen Zeit gehabt haben. Im vorliegenden Falle ist aber zu bemerken: hat Luther seine Predigtkonzepte zugrunde gelegt, so müssen es ziemlich genaue und ausführliche gewesen sein, denn es finden sich, wie Buchwald nachgewiesen hat, so viele wörtliche Übereinstimmungen zwischen den Predigten und dem Catech. maj., daß an eine Ausarbeitung auf Grund von nur flüchtigen Notizen nicht gedacht werden kann. Will man aber lieber Nachschriften von Zuhörern als das eigene Konzept für Luthers Vorlage gelten lassen, so muß die vorliegende Niederschrift Rörers, die Buchwald veröffentlicht hat, schon um deswillen ausscheiden, weil sie eine erst am 16. Februar 1533 vollendete Reinschrift ist (Buchwald a. a. O. S. IX^b unten)[1]. Oder will man gar die Vermutung wagen, daß der Große Katechismus auf Grund von Nachschriften nicht unmittelbar von Luther, sondern von einem beauftragten geschickten Redaktor ausgearbeitet worden sei? Daß dies sonst geschah und daß solche Ausarbeitungen ohne weiteres unter Luthers Namen ausgingen, ist Tatsache, man beachte z. B. das von mir in dieser Zeitschrift 1907, S. 604 Angeführte. Eben auch auf eine Reihe von Predigten, die Luther im Jahre 1528 über Joh. 17 gehalten hatte, trifft das zu; sie erschienen unter Luthers Namen, Cruciger aber war der Bearbeiter (Weim.

1) Das hat Kawerau in Köstlins M. Luther[5] Bd. II, S. 52 nicht beachtet, wo er urteilt: „Diese [Rörers] Nachschriften lagen Luther vor.“

Ausg. 28, S. 33 ff.). Allein daran, daß Luther den „Deudsch Catechismus“ als die reife Summe seiner Predigten selbst ausgearbeitet hat, darf füglich nicht gezweifelt werden; denn 1) Luther schreibt ja ausdrücklich am 15. Januar 1529, daß er bei der Arbeit sei (Modo in parando catechismo pro rudibus versor, vgl. Enders 7, 43); 2) sein eigenartiger, urwüchsiger, körniger Stil bezeugt sich in diesem Werk so frisch und ursprünglich, wie ihn auch der gewandteste Redaktor nicht hätte nachahmen können (ich verweise auf die zahlreichen sprachlich interessanten Stellen, die z. B. in der J. T. Müllerschen Ausgabe des Konkordienbuches auf S. 857 ff. aufgeführt sind); 3) die Feder eines Bearbeiters hätte den Stoff sicher glatter und gleichmäßiger gestaltet, während einige vorhandene Unebenheiten des Textes erkennen lassen, daß der Verfasser mit Unterbrechungen daran gearbeitet hat. Das war aber in Luthers persönlichen Verhältnissen begründet. Wir wissen, wie sehr er im Winter 1528/29 durch Bugenhagens Vertretung, durch das Visitationswerk und anderes belastet und dann auch durch Kränklichkeit behindert war; dadurch wird es verständlich, daß er nicht in einem Zuge an diesem freilich längst geplanten und oft durchdachten wichtigen Buch arbeiten konnte.

Fest steht, daß er mindestens schon Anfang Januar 1529 bei der Ausarbeitung war (vgl. den oben zitierten Brief vom 15. Januar), ferner daß er sie erst nach Gründonnerstag (vgl. Buchwald S. XV f.) abgeschlossen hat. Wahrscheinlich aber ist ihr Beginn schon in das Jahr 1528 zu verlegen, und zwar nicht erst in die letzten Monate. Denn die Vorrede und der ganze Eingang bis hinein in die Auslegung der Gebote stimmt so genau wie kaum ein anderer Teil des Buches mit der ersten Katechismuspredigt vom 18. Mai 1528 zusammen (vgl. Buchwald a. a. O. S. XV und S. 1). Erwägt man nun, daß die weitere Auslegung des Dekaloges besonders mit der zweiten Predigtreihe vom September, ferner die Auslegung des Glaubens, des Vaterunsers und der Sakramente vornehmlich mit der dritten Reihe vom Dezember übereinkommt (vgl. Buchwald a. a. O.), so ergibt sich die Möglichkeit, daß der Große Katechismus im zeitlichen Anschluß an die bezüglichen Predigtgruppen ganz allmählich nieder-

geschrieben ist. Am wahrscheinlichsten bleibt jedenfalls, daß Luther die Vorrede und den Eingang (vielleicht auch noch den Anfang der Auslegung) eine ziemliche Zeit vor den anderen Hauptteilen verfaßt hat, besonders noch aus folgendem Grunde: die Texte der fünf Hauptstücke lauten im Eingang mehrfach anders als in der folgenden Auslegung [1]), wo sie offenbar den Tafeldrucken des Kleinen Katechismus, die im Januar und März erschienen, gleichförmiger gestaltet sind. Im Eingang heißt es z. B. „Du solt kein ander Götter habeh neben mir", später vor der Auslegung „Du solt nicht ander Götter haben"; jene Form entspricht mehr der Bibelübersetzung laut der Predigt vom 24. September 1525 (Weim. Ausg. 16, 436, Z. 29), diese der Kurzen Form 1520, dem Betbüchlein 1522 f., der Laienbiblia 1525 und dem Kleinen Katechismus. Im Credo lautet der Text an erster Stelle: „geboren aus Maria der Jungfrau, gelitten hat unter Pontio Pilato, gekreuzigt, gestorben und begraben ist ... zur rechten Hand Gottes, und von dannen zukünftig zu richten ... Gemeinschaft der Heiligen"; an zweiter Stelle: „geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontio Pilato, gekreuzigt, gestorben und begraben ... zur Rechten Gottes ... von dannen er kommen wird zu richten ... Gemeine der Heiligen". Jene Form schließt sich meist älterer Überlieferung an (vgl. die Übersichten bei Cohrs MGP. 23, S. 293 ff.), ohne daß eine bestimmte Vorlage bezeichnet werden könnte, diese kommt genau mit der Fassung im Kleinen Katechismus überein. Die Kurze Form, das Betbüchlein, die Laienbibel stimmen in ihrem Text teils zu der ersten, teils zu der zweiten Form. Ich verzichte darauf, die verschiedenen Textgestalten innerhalb des Großen Katechismus noch ausführlicher nachzuweisen. K. F. Th. Schneider hat in der Einleitung zu seiner kritischen Ausgabe des Kleinen Katechis-

1) Auffallend bleibt diese Unstimmigkeit immerhin, zumal wenn man sich der Weisung in Luthers Vorrede zum Kl. Katechismus erinnert, man solle von der gewählten Form keine Silbe verändern. Aber es ist doch zu sagen: Luther brauchte in diesem Falle um so weniger am Buchstaben zu haften, da er ja hier nicht einen Memorierstoff für Kinder darbietet, sondern für Verständige schreibt, die sich für ihr selbständiges Katechesieren und Predigen aus dem Gr. Katechismus Rats erholen sollten.

mus S. XXXVI f. noch weitere Proben geliefert und darin einen Beweis dafür gefunden, daß der Große vor dem Kleinen verfaßt sei. Er hat in seiner Art ganz recht damit; wir können aber heute genauer sagen: obwohl der Kleine Katechismus in Tafelform schon im Januar und März 1529 vorlag vor dem fertigen Druck des Großen, der uns erst am 23. April beglaubigt ist, hat Luther doch wahrscheinlich einen Teil seines Manuskriptes des Großen schon im Jahre 1528 vor der Abfassung des Kleinen (des Tafelkatechismus) geschrieben; dafür spricht das, was wir über die handschriftliche Grundlage, die bis auf den Mai 1528 zurückgeht, wissen, ferner die eben besprochene Verschiedenheit des Wortlautes der Hauptstücke.

(Im nächsten Hefte dieser Zeitschrift folgen Untersuchungen über die Katechismen des Justus Menius und Johann Spangenberg, die aus dem vorliegenden Heft wegen Raummangels ausgeschaltet werden mußten.)

4.

Fünfundzwanzig Jahre Lutherforschung.

1883 bis 1908.

(Schluß.)

Von

Oberkonsistorialrat D. G. **Kawerau** in Berlin.

II. [1])

Der erste Artikel dieses Rückblickes hatte sich wesentlich mit der Frage beschäftigt, in welcher Weise während der letzten 25

1) Zu meinem ersten Artikel im 3. Heft des Jahrganges 1908 dieser Zeitschrift sei zu S. 342 hier nachgetragen, daß wir in bezug auf die Bedeutung der Michael Stiefelschen Sammlung von Briefen Luthers (in Jena) bereits eine wertvolle Untersuchung von O. Albrecht, „Stud. u. Krit." 1907, S. 564 ff. besitzen. Derselbe macht mich darauf aufmerksam, daß auch er sich gegen Spittas Arbeit über Luthers Lieder im „Theol. Lit.=Bericht" erklärt habe, also den S. 352 Anm. 2 aufgeführten Kritikern zuzuzählen sei.

Jahre das Quellenmaterial, auf welches sich die Erforschung des Lebens und Wirkens Luthers aufbaut, durch neue Funde und Veröffentlichungen sich vermehrt hatte. Ich wende jetzt meinen Blick auf die Arbeiten, die sich mit einzelnen Abschnitten, einzelnen Erlebnissen oder einzelnen Fragen zur Lutherbiographie beschäftigen, und wähle dabei im ganzen das Prinzip chronologischer Anordnung. Aber auch hier, wie ich nochmals hervorheben muß, kann und soll es sich nicht um eine vollständige Aufzählung sämtlicher Veröffentlichungen auf diesem Gebiete handeln, und ich möchte jeden, der etwa einen von ihm gelieferten Beitrag zur Lutherforschung hier nicht erwähnt findet, von vornherein bitten, nicht an ein absichtliches Verschweigen dabei zu denken. Ich gebe einen Überblick über das, was beim Niederschreiben in meiner Erinnerung lebendig ist, bin aber auch dabei besonders auf solche Literatur angewiesen, die ich in meiner Bibliothek vor Augen habe.

Aus Mansfeldischen Bergwerksakten hat W. Möllenberg [1]) über Luthers Vater manche neue Mitteilung zu gewinnen vermocht, aus denen uns seine Person, seine Beteiligung am Bergbau und sein allmählich sich hebendes Ansehen noch deutlicher als bisher hervortritt. Über Luthers Geburtsjahr und Geburtstag hat G. Oergel in seiner inhaltreichen und scharfsinnigen Schrift „Vom jungen Luther" [2]) neue Verhandlungen angeregt, indem er für das Jahr 1482 eintrat und, gestützt auf die Altersberechnung, welche die Erztafel auf Luthers Grabstein in Wittenberg bietet, den 7. Dezember für Luthers mutmaßlichen Geburtstag erklärte. Seine Ausführungen sind nicht unwidersprochen geblieben; was den Geburtstag anbetrifft, so wird unbedenklich am 10. November festzuhalten sein, da nicht nur Melanchthon und die ganze folgende Tradition für diesen Tag einstehen, sondern, worauf Drews verwies, auch Luther selbst in seinem Brief vom 6. November

1) In „Zeitschr. des Harzvereins" 39, 169 ff.

2) Georg Oergel, Vom jungen Luther. Erfurt 1899. Dazu vgl. P. Drews in „Theol. Rundschau" 1900, S. 211 ff. und G. Kawerau in „Neue kirchl. Zeitschrift" XI, 163 ff. Ich bemerke noch dazu, daß auch Petrus Sylvius 1533 schreibt, Luther sei „vor Martini" geboren, „Archiv für Lit.-Gesch." 1876, S. 298.

1532 uns bezeugt, daß er am Martinstage seinen Geburtstag feierte. In bezug auf das Geburtsjahr werden wir aus einer gewissen Unsicherheit kaum herauskommen, da die zahlreichen Äußerungen Luthers teils über sein Geburtsjahr selbst, teils über sein Lebensalter in bestimmten Jahren ein gewisses Schwanken bei ihm selbst verraten. Wenn aber dabei dieses Schwanken sich über die Jahre 1482—1484 erstreckt, so wird doch die größte Wahrscheinlichkeit für das mittlere dieser Jahre sprechen, auf welches auch die größte Zahl seiner Angaben hinweist [1]). Hat Oergels Schrift in dieser Beziehung die herkömmliche Anschauung nicht umgestoßen, so enthält sie doch in den übrigen Teilen viel Wertvolles, um Luthers Leben als Student, seinen Erwerb akademischer Grade und sein Erfurter Mönchsleben genauer zu datieren und anschaulichere Vorstellungen davon zu gewinnen. Interessant ist besonders das Material, das er für das entscheidende Jahr 1505, wo Luther ins Kloster eintrat, zusammengetragen hat an erschreckenden Vorkommnissen in den Kreisen der Universität; daß einer seiner Examensgenossen plötzlich an Pleuritis starb, daß die Pest und der Flecktyphus gerade damals in Erfurt manches Opfer forderten, so daß im Sommer eine Panik unter den Studenten ausbrach, das hilft uns verdeutlichen, warum gerade damals die ernsten Gedanken an Tod und Gericht Luthers Seele erschütterten, wenn wir auch Oergel darin schwerlich folgen werden, daß er den an Luthers Seite angeblich erstochenen Freund eben in dem an Pleuritis mit Stichen in der Brust plötzlich gestorbenen Freund wiederfinden will [2]). Es sei hier bemerkt, daß der Heimgang des trefflichen altlutherischen Pastors Oergel in Erfurt nicht nur für die Akademie gemeinnütziger Wissenschaften, sondern speziell auch für die Lutherforschung ein schmerzlicher Verlust ist [3]). Die ver-

1) Ich mache z. B. auch auf Schlaginhaufen ed. Preger Nr. 59 aufmerksam, wo zu Neujahr 1532 Luthers Alter auf „48 jar alt" bestimmt wird, was nur zu 1483 paßt. G. Rörer notiert im Jahre 1532 in der Jenaer Handschrift Bos. q. 24ª Bl. 114ᵇ: Anno 1483 natus est Lutherus. — Im Frühjahr 1543 sagt Luther (Kroker Nr. 625): „Nullus est certus de nativitatis tempore, denn Philippus et ego sein der sachen umb ein jahr nicht eins."

2) Vgl. hierzu Drews a. a. O. S. 213.

3) Es sei hier an seine frühere wertvolle Studie „Beiträge zur Geschichte

schiedensten Forscher haben sich in diesen Jahren wieder durch Luthers Romreise zu neuen Forschungen treiben lassen. Drei selbständige Schriften [1]) und eine Reihe von Aufsätzen [2]) beschäftigen sich mit ihr. Hausrath versuchte mit Glück das Handbuch der damaligen Kompilger, die Mirabilia urbis Romae, heranzuziehen, um uns die Wanderungen Luthers durch die verschiedenen Gnadenstätten Roms und seine verstreuten Bemerkungen darüber an der Hand dieses Führers anschaulich zu machen. Gegenstand des Streites bildet aber auf diesem Gebiete einmal die Frage nach dem Charakter der Sendung Luthers nach Rom, ob er als Abgesandter der gegen Staupitz damals in Auflehnung befindlichen Konvente, also als Sachwalter der Opposition gegen Staupitz, oder auf Staupitz' Wunsch, als dieser selbst einzulenken und Frieden wieder herzustellen begehrte, als Vermittler entsendet worden sei; in engem Zusammenhang damit steht die Frage nach dem Jahr der Romreise (1510 oder 1511); endlich ist mancherlei verhandelt worden über die mutmaßliche Reiseroute, indem die einen lediglich Luthers eigener Erwähnung von Orten, die er gesehen haben muß, dabei folgten, andere aus der Literatur jener Zeit sonst übliche Pilgerstraßen zu ermitteln suchten. Ich selbst habe versucht, eine Nachlese von Stellen aus Luthers Werken zu liefern, in denen sich Reminiszenzen an jene Reise, besonders den Aufenthalt in Rom selbst, gewinnen lassen. Die bisher leider wenig beachtete Arbeit von Türk hat ihren besonderen Wert in der Sammlung von Äußerungen Luthers, welche uns Schlüsse gestatten auf die Bedeutung, die diese Romfahrt später auf seine innere Entwicklung bekommen hat.

---

des Erfurter Humanismus" erinnert („Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt", Heft XV).

1) A. Hausrath, M. Luthers Romfahrt. Berlin 1894; Türk, Luthers Romfahrt. Meißen 1897 (Gymnasial-Programm); Th. Elze, Luthers Reise nach Rom. Berlin 1899.

2) N. Paulus in „Histor. Jahrbuch" 1891, S. 68ff., 814f.; 1901, S. 110ff.; 1904, S. 72ff. G. Kawerau in „Deutsch-evang. Blätter" 1901, S. 79ff. Drews a. a. O. S. 215ff. Karl Todt in „Preuß. Jahrbb." 117, S. 497ff. — Über die Stationen einer damaligen Romfahrt auch O. Clemen, Beiträge III, 89.

Besonders lebhaft hat sich das Interesse der theologischen Entwicklung Luthers in seinen Klosterjahren, den Studien, die er damals getrieben, den Theologen, deren Schriften Einfluß auf ihn geübt haben, dann aber auch weiter den Urteilen, die er später über sein Klosterleben und seine Mönchserfahrungen gefällt hat, zugewendet. Das steht im Zusammenhange mit den neuen Materialien, die uns über die Anfänge seiner theologischen Arbeiten durch die in meinem ersten Artikel erwähnten Funde und Publikationen aufgeschlossen worden sind, und ist zugleich veranlaßt durch die scharfen Angriffe, die von katholischer Seite gegen Luthers eigene Aussagen aus späterer Zeit über seine innere Entwicklung durch Denifle, Grisar, N. Paulus und andere erfolgt sind. Man hat in hohem Maße alle späteren Mitteilungen Luthers ebenso über sein Klosterleben wie über seine theologische Entwicklung, zugleich auch seine Angaben über die vulgär-katholischen Anschauungen, unter denen er gelebt habe, für eine große Kette zum Teil bewußter, zum Teil unbewußter Entstellungen und Erfindungen machen wollen. Er selbst habe eine Legende über seine Vergangenheit geschaffen, die es jetzt im Interesse der Wahrheit rücksichtslos zu zerstören gelte. Es ist in jenen Kreisen die Neigung vorhanden, den größten Teil der Selbstzeugnisse Luthers als geschichtlich völlig wertlos, ja wohl gar als Zeugnis einer hochgradigen Unwahrhaftigkeit auszugeben. Kein Wunder, daß diesen geschlossenen und vor allem durch die imponierende Gelehrsamkeit Denifles sich Eindruck verschaffenden und ernste Nachprüfung erheischenden Anklagen die Aufmerksamkeit der evangelischen Lutherforschung jetzt mit aller Kraft sich zuwenden muß, und daß wir uns vor eine Menge neuer Untersuchungen unabweislich gestellt sehen. Es wird auch ohne weiteres anerkannt werden müssen, daß in späteren Aussagen Luthers über seine Entwicklungsjahre, wie es gemeinhin zu gehen pflegt, manche Verschiebungen in der eigenen Erinnerung stattgefunden haben, und daß bei seiner Weise und seinem Temperament manche sehr volltönende Äußerung gewisse Abstriche erforderlich macht, um geschichtlich brauchbar zu werden. Aber bei Beachtung dieser Kautelen werden wir doch jene katholische Thesis mit gutem Gewissen zurückweisen können. Das Bild seiner Ent-

wicklung wird sich allerdings jetzt sorgfältiger und in schärferen Abgrenzungen zeichnen lassen, als es bisher geschehen war. In den Grundzügen wird aber Luthers Selbstaussage trotz aller Einwendungen dagegen als geschichtliche Wahrheit bestehen bleiben. Es tritt immer deutlicher hervor, wie wenig Luther als Scholastiker von Thomas von Aquino und dessen Theologie berührt gewesen ist. Daher dürfen aber auch seine Aussagen über die scholastische Lehre am allerwenigsten an Thomas nachgeprüft werden. Es bedarf noch, um die Entwicklung Luthers genauer zu erkennen, eingehender Studien über die in seinen Gesichtskreis fallenden und seinen Studiengang bestimmenden mittelalterlichen Lehrer [1]). Meines Erachtens müssen aber auch vor allem die Studien fortgesetzt und vertieft werden über die Beschaffenheit der vulgär-katholischen Frömmigkeit und Denkweise am Ende des Mittelalters. Dafür muß die Erbauungsliteratur der Zeit und alles, worin sich jene Frömmigkeit und Denkweise geäußert hat, herangezogen und durchforscht werden. Luthers Protest und sein Kampf gegen die Anschauungen auf katholischem Boden scheidet naturgemäß nicht zwischen dem, was offiziell approbierte Kirchenlehre, Lehrtradition der großen Scholastiker und was tatsächlich verbreitete gemeinkatholische Anschauung und Stimmung war. Man hat z. B. Luther zum Lügner machen wollen, indem man, was er über das Mönchsleben als Stand der Vollkommenheit sagt, an den Lehrsätzen eines Thomas nachgeprüft hat. Die Frage wird vielmehr sein, wie sich ein Durchschnittsmönch damals den Stand der Vollkommenheit dachte, den er mit dem Eintritt ins Kloster erwählt hatte. Denifle ist im Rechte und berührt einen schwachen Punkt der bisherigen Lutherforschung, wenn er uns eine zu geringe Kenntnis der mittelalterlichen Theologie vorwirft. Aber der Mangel wäre nicht beseitigt durch ein intensiveres Studium der Schriften der scholastischen Schulhäupter. Für noch wichtiger zum Verständnis Luthers halte ich die Erforschung jenes Milieus katholischer Frömmigkeit, in dem er stand, das ihn auf Schritt und Tritt umgab, und durch welches er dann hindurchgebrochen

1) Einen Beitrag hierfür bietet Stange, Theolog. Aufsätze. Leipzig 1905, S. 95ff. 109ff.

ist. Manche wertvolle Beiträge in dieser Richtung sind bereits in der Streitliteratur gegen Denifle zu finden [1]). Daneben treten jetzt größere zusammenhängende Studien über einzelne Entwicklungslinien der Theologie Luthers [2]), und ich zweifle nicht, daß die evangelische Lutherforschung der nächsten Jahre mit intensivem Ernste die hier gestellten Aufgaben weiter in Angriff nehmen wird.

Eine ganze Literatur hat sich mit Ablaßlehre, Ablaßhandel und Ablaßstreit beschäftigt. Ein verhältnismäßig geringfügiges Geplänkel bildeten dabei die Verhandlungen über die Echtheit des Tetzelwortes: „Sobald das Geld im Kasten klingt usw.“ [3]), wenn sie auch schon in die Frage nach der Ablaßlehre selbst und in die Frage nach dem Verständnis des „per modum suffragii“ für Verstorbene gewährten Ablasses hinüberspielten. Zahlreiche Studien galten der Ermittlung der Ablaßlehre in ihren verschiedenen Nuancen im Ende des Mittelalters, wobei neben den Arbeiten der evangelischen Forscher Brieger und Dietterle besonders zahlreiche Aufsätze des katholischen Gelehrten Nikolaus Paulus zu erwähnen sind [4]). Ein sehr reiches Material ist damit jetzt

---

1) Über diese vgl. „Stud. u. Krit.“ 1904, S. 606 f. W. Köhler im „Theol. Jahresbericht“ XXIV, 510 ff. — Ich darf für die Erörterung von Fragen der im Text bezeichneten Art besonders auf Kolbes Entgegnung hinweisen, Separatausgabe Leipzig 1904, und auf meine Untersuchungen in „Stud. u. Krit.“ 1904, S. 613 ff., „Deutsch.-evang. Blätter“ 1904, S. 530 ff. und 1906, S. 444 ff. Auch Hausleiters Schrift „Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers“ ², Leipzig 1903, ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung. — Benrath, Luther im Kloster. Halle 1905.

2) A. W. Hunzinger, Lutherstudien I, Leipzig 1906. — H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist ... bei Luther. Leipzig 1906. — Mandel, Die scholastische Rechtfertigungslehre usw. Leipzig 1906. — Jundt, Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517. Paris 1906. — W. Braun, Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre. Berlin 1908. — Auch Loofs, Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle 1906 ist in den Abschnitten, die sich mit Luthers theologischem Werdegang beschäftigen, eine fortgesetzte Auseinandersetzung mit Denifle.

3) Vgl. meine Streitschrift gegen Domkapitular Röhm: „Sobald das Geld im Kasten klingt“. Barmen 1890; ferner N. Paulus in „Hist. Jahrb.“ 1895 und in seinem „Johann Tetzel“ 1899, S. 138 ff.

4) Die Literatur bis 1901 in Briegers Artikel „Indulgenzen“ in

zutage gefördert. Bei Paulus trat dabei das Bestreben hervor, die Bedeutung, welche der Attritio in der mit der Ablaßlehre eng verbundenen Lehre von der Reue zukommt und auf deren schädliche Wirkungen evangelischerseits besonderes Gewicht gelegt wird [1], als möglichst harmlos darzustellen und jene Attritio der Contritio möglichst anzunähern. Sehr nützliche Zusammenstellungen von Quellenmaterial für den Ablaßstreit lieferte Walther Köhler, indem er in seinen „Dokumenten zum Ablaßstreit" [2]) vom 11. Jahrhundert an bis zur Ablaßdekretale Leos X. vom 9. November 1518 wichtige päpstliche Äußerungen, sowie die Erörterungen hervorragender mittelalterlicher Theologen über den Ablaß zusammenstellte. In einer zweiten Schrift [3]) gab er sodann in einer höchst instruktiven Zusammenstellung Luthers 95 Thesen in der Form, daß er zu den einzelnen ebenso Luthers Erläuterungen in den „Resolutionen", wie die Gegenerklärungen aus den katholischen Schriften des Ablaßstreites mitteilte. Von besonderem Interesse ist ja für das Verständnis der damals verbreiteten Anschauung vom Ablaß die Frage, was man sich eigentlich unter einem Ablaß a poena et culpa dachte; wie es also verstanden wurde, daß Jubiläumsablässe auch quoad culpam Absolution brachten. Es ist das ja der anstößigste Sprachgebrauch, der uns immer wieder in Ablaßverheißungen begegnet. Wie sich die Theologen diesen Ausdruck zurechtzulegen wußten, dafür hat uns N. Paulus Beispiele gebracht. Meines Erachtens ist aber der Frage noch weiter nachzugehen, wie diese in Rom beliebte Terminologie auf das Volksbewußtsein gewirkt hat. Aber auch für die äußere Geschichte des Tetzelschen Ablasses haben uns die abgelaufenen Jahre manche neue Erkenntnis geschaffen. Einmal hat N. Paulus sich das Verdienst erworben, die Geschichte des berühmten und berüchtigten

---

Real-Enzykl. [3] IX, 76. Seitdem weitere Aufsätze von N. Paulus in „Zeitschr. f. kathol. Theol." 1902 und 1903; Dieterle in „Zeitschr. f. Kirch.-Gesch." XXIV—XXVII.

1) Dieckhoff, Der Ablaßstreit. Gotha 1886.

2) Tübingen und Leipzig 1902.

3) Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen. Leipzig 1903.

Ablaßpredigers [1]) in zahlreichen Punkten aufgeklärt und festgestellt zu haben. Vergleicht man seine Arbeit über Tetzel mit der kümmerlichen Tendenzschrift, mit der einst seit 1853 V. Gröne die katholische Wissenschaft auf diesem Gebiete repräsentierte und beeinflußte, so kann man sich der Freude über den Fortschritt, den die katholische Geschichtsforschung auf diesem Gebiet erfahren hat, nicht verschließen; es ist solide, in der Kleinarbeit verdienstliche Forschung und ein ehrliches Streben, die geschichtliche Wahrheit festzustellen — natürlich mit dem begreiflichen Wunsch, alles zum besten zu kehren. Aus Schriften dieser Art ist immer etwas zu lernen, auch wenn man nicht allen ihren Urteilen und Ergebnissen beizustimmen vermag. Sie bezeichnet auch einen erheblichen Fortschritt über die Schrift des evangelischen Theologen Körner (1880) hinaus. Noch wichtiger aber war es, daß uns der katholische Historiker Aloys Schulte in seinem großen Werke über die Fugger in Rom [2]) unerwartet ganz neue Aufschlüsse über die Verhandlungen brachte, die zwischen Albrecht von Mainz und dem Papste geführt worden waren, um die Bestätigung Albrechts in den auf ihn gehäuften hohen Kirchenämtern zu erlangen; wir konnten plötzlich in den schnöden Geldhandel hineinschauen, der zwischen dem Papst und dem Erzbischof stattgefunden hatte, einen Geldhandel, den Schulte in ehrlicher Entrüstung kurzweg mit Simonie bezeichnete. Nicht, wie man bisher angenommen hat, war die Gewährung des Ablaßbetriebes in Deutschland die Gegengabe gewesen für die hohen Kosten des Mainzer Palliums, sondern Albrecht hatte dem Papste für hohes Geld die Genehmigung abgerungen, um Mainz' willen nicht auf Magdeburg und Halberstadt Verzicht leisten zu müssen. Die Kumulation von Ämtern hatte

1) N. Paulus, Joh. Tetzel, der Ablaßprediger. Mainz 1899 (dazu Brieger in „Theol. Lit.-Zeitung" 1900, S. 82ff. und Paulus im „Katholik" 1901 I, 453ff.). Auch schon der Aufsatz „Tetzel und Oldecop" von Paulus (gegen Majunke) im „Katholik" 1899 I, 484ff. (V. Gröne, Tetzel und Luther. Soest 1853, [2]1860. — F. Körner, Tezel, der Ablaßprediger. Frankenberg i. S. 1880.)

2) Aloys Schulte, Die Fugger in Rom 1495—1523. 2 Bände. Leipzig 1904. I, 93ff.

er einem gefährlichen Rivalen gegenüber, der seine Hand begehrlich nach Magdeburg und Halberstadt ausstreckte, durch eine „Komposition" abgekauft, und dafür hielt ihn der Papst schadlos durch Beteiligung am Ablaßgewinn. Die Tatsache selbst, die Schulte damit ans Licht zog, hat niemand seitdem zu bestreiten gewagt. Der Streit hat sich nur noch darum gedreht, ob dieser schnöde Handel kirchenrechtlich als „Simonie" gebrandmarkt werden müsse. Und da zur Freude katholischer Theologen auch ein so angesehener evangelischer Historiker wie Kalkoff die Bezeichnung dieses Geschäftes als einer simonistischen Handlung zu scharf gefunden hat, so hat man sich unter Berufung auf dieses protestantische Zeugnis schnell wieder zu beruhigen gewußt. Der Papst nahm das Geld ja nicht als Entgelt für die Verleihung eines Amtes, sondern nur „bei Gelegenheit" einer solchen [1]).

Für die an den Ablaßstreit bis zum Erlaß der Bannbulle gegen Luther sich anschließenden Ereignisse sind von besonderem Interesse die Forschungen geworden, die uns die neuere Zeit über Gang und Verlauf des römischen Prozesses gegen ihn gebracht haben. Drei Männer sind hier zu nennen, deren Forschungen wir einen viel klareren Einblick in den Gang der Verhandlungen verdanken, als wir ihn noch vor wenigen Jahren besaßen. Karl Müller hat das Verdienst, diese Frage in Fluß gebracht zu haben, indem er in einem Aufsatz in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" die in Rom allgemein gültigen Normen für einen solchen Prozeß festzustellen, die Anwendung derselben auf Luthers Fall deutlich zu machen suchte und auf in Vergessenheit gekommene Nachrichten über den Gang der Dinge in Rom aufmerksam machte, die sich in Pallavicinos und Sarpis Geschichten des Tridentiner Konzils finden. Aloys Schulte, der damals im Preußischen Institut in Rom günstige Gelegenheit zu Forschungen im Vatikan hatte, griff die Frage auf und suchte namentlich die bei Luthers Prozeß tätig gewesenen Persönlichkeiten an der Kurie näher festzustellen und zu charakterisieren. Dann aber benutzte Paul Kalkoff einen längeren

1) Vgl. Kalkoff in „Archiv f. Ref.-Gesch." I, 379 f.; W. Schnöring, Joh. Blankenfeld, Halle 1905, S. 26 f.; L. Pastor, Geschichte der Päpste IV, 1, S. 226 ff., wo die weitere Literatur angegeben ist.

Studienaufenthalt in Rom zu den eingehendsten Forschungen über diese Materie, und ihm vor allem ist es zu verdanken, daß wir jetzt mit ausreichender Deutlichkeit den Fortgang des Prozesses durch alle Stadien hindurch, damit zugleich das Verhalten Kajetans in Augsburg und weiter die Rolle, die Miltitz dabei gespielt hat, erkennen können. Es ist für den genannten evangelischen Historiker eine nicht geringe Genugtuung, daß auch L. Pastor in seiner „Geschichte der Päpste" das Ergebnis seiner Forschungen durchweg anerkannt hat, so daß wir auf diesem Gebiete jetzt von festen und anerkannten Ergebnissen reden dürfen [1]). Eine künftige Lutherbiographie wird fortan in den Abschnitten, die von Luthers römischem Prozeß handeln, einen viel deutlicheren und farbenreicheren Bericht zu geben imstande sein, als es noch vor 5 Jahren möglich gewesen wäre. Ich habe versucht, in der 3. Auflage des 3. Bandes der Möllerschen Kirchengeschichte in knapper Zusammenfassung das Ergebnis dieser Forschungen für weitere Kreise nutzbar zu machen.

Im Anschluß daran sei auch auf die weiteren Publikationen von Kalkoff nachdrücklich verwiesen, die sich teils mit den Ereignissen vor und nach dem Wormser Reichstage, teils mit der Stellungnahme Friedrichs des Weisen in jenen Jahren beschäftigen. Er hat uns gezeigt, welchen Einfluß Capito als Rat des Kardinals Albrecht in den entscheidenden Tagen von Worms auf seinen Herrn ausgeübt hat. Er hat die Wirkung der Bannbulle in den Niederlanden und die Rolle, die Erasmus bis zur unfreiwilligen Verlegung seines Wohnsitzes aus den Niederlanden nach Basel gespielt hat, durch scharfsinnige Einzeluntersuchungen deutlich gemacht. Er hat den positiven Anteil, den Friedrich der Weise in klugem, diplomatischem Spiel an der Erhaltung der Sache Luthers gehabt hat, aufgewiesen und damit zugleich das Urteil über die religiöse

1) Karl Müller in „Zeitschr. f. Kirch.-Gesch." XXIV, 46 ff.; A. Schulte in „Quellen und Forschungen" VI, 32 ff. 174 ff. 374 ff.; P. Kalkoff in „Zeitschr. f. Kirch.-Gesch." XXV, 90 ff. 273 ff. 399 ff. 503 ff.; ders., „Forschungen zu Luthers römischem Prozeß". Rom 1905. Pastor, Gesch. der Päpste IV, 1, 247 ff.; Möller, Kirchengesch. III [3] (bearbeitet von Kawerau), 1907, S. 15 ff.

Stellung des Kurfürsten erheblich gefördert [1]). Man möchte nur wünschen, daß es dem verdienten Forscher noch einmal vergönnt wäre, seine jetzt in vielen Einzeluntersuchungen verstreuten und zum Teil in der Form von Erläuterungen, die er an neu von ihm publizierte Urkunden anschließt, gegebenen Aufschlüsse in eine lesbareren und das Verstreute zusammenfassenden Form zur Darstellung zu bringen. So wie seine Arbeiten jetzt vorliegen, tritt der Gewinn neuer Erkenntnisse, die sie enthalten, nicht klar genug heraus, und es ist zu fürchten, daß manches davon nicht zu gebührender Geltung gelangt.

Über die Verbrennung der Bannbulle am 10. Dezember 1520 ist uns unvermutet im vorigen Jahre ein bisher unbekannter Bericht zugänglich geworden, der schon dadurch Beachtung verdient, daß er von Luthers Freund Johann Agrikola verfaßt ist [2]). Das Interesse an ihm wendet sich besonders seiner Überlieferung der Worte zu, die Luther bei der Verbrennung der Bulle gesprochen habe. Wir kannten bisher nur folgenden Wortlaut: „Quia tu conturbasti sanctum domini, ideoque te conturbet ignis aeternus“ [3]) — ein Wortlaut, bei welchem die Worte sanctum domini sich die Mißdeutung durch ultramontane Schriftsteller hatten gefallen lassen müssen, als wenn Luther mit dem sanctus domini seine eigene Persönlichkeit gemeint hätte, während doch dabei nur nach Mark. 1, 24 an Christus zu denken wäre. Nun bringt aber Agrikola das Lutherwort in folgender Fassung: „Quoniam tu conturbasti veritatem dei, conturbat et te hodie in ignem istum, amen.“ Bei allen Abweichungen in diesen beiden Überlieferungen finden wir doch in ihnen beiden nicht allein die Form

1) Kalkoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden. 2 Hefte. Halle 1903. 1904; „Die Beziehungen der Hohenzollern zur Kurie unter dem Einfluß der lutherischen Frage“. Rom 1906; „Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche in Wittenberg“, Gotha 1907; „W. Capito im Dienste Erzbischof Albrechts von Mainz“. Berlin 1907; „Aleander gegen Luther“. Leipzig 1908.

2) M. Perlbach u. J. Luther in „Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akad. d. Wissenschaften“ 1907. V, 95ff.

3) Weim. Ausg. VII, 184.

der retaliatio „weil du so und so gehandelt hast, widerfährt (oder widerfahre) dir jetzt solches", sondern auch übereinstimmend in beiden Satzgliedern den Gebrauch des conturbare. Mir ist daher nicht zweifelhaft, daß Luthers Wort eine freie Anspielung auf Josua 7, 25 enthielt, wo Josua bei der Überantwortung Achans zum Tode die Worte spricht: „Quia turbasti nos, exturbet te dominus in die hac." Daher will es mir nicht glücklich scheinen, wenn die neueste Arbeit über diesen Gegenstand von Clemen [1]) gerade dies übereinstimmend überlieferte conturbare fallen lassen und mit condemnare vertauschen will.

Für „Luther in Worms" liegen mancherlei neue Forschungen vor (vgl. oben S. 360); ich hebe hier nur noch die schöne Untersuchung Kolbes über den Reichsherold Kaspar Sturm, der ihn nach Worms geleitete, hervor, besonders auch, weil er wahrscheinlich macht, daß eben dieser der Verfasser der ersten anonymen Flugschrift war, die in aller Kürze über Luthers Verhör berichtete, sowie die eingehende Studie R. Meißners darüber, was Luthers bekanntes Wort von einer Antwort „ohne Hörner und Zähne" zu bedeuten habe [2]).

Mannigfache Erörterungen hat die Frage gefunden, wie es sich mit Luthers Rückkehr von der Wartburg verhalten habe, speziell ob nach allgemein verbreiteter Auffassung seine Rückkehr rein ein Akt persönlichen heroischen Entschlusses gewesen sei oder ob er nicht die Anweisungen, die Friedrich der Weise nach der Wartburg hin gab, dahin habe deuten müssen, daß der Kurfürst im Grunde seines Herzens selber seine Rückkehr nach Wittenberg dringend wünsche und nur aus diplomatischen Gründen der Sache die Wendung geben wollte, als wenn diese Rückkehr gegen seinen ausdrücklichen Befehl geschähe. Ich selbst hatte eine solche Deutung der in Frage kommenden Instruktion des Kurfürsten in Vorschlag gebracht, Berger hatte diese Deutung akzeptiert, dann aber

1) „Stud. u. Krit." 1908, S. 460 ff.

2) Kolbe im „Archiv f. Ref.-Gesch." IV, S. 117 ff.; Meißner ebd. III, 321 ff. Im übrigen ist für „Luther in Worms" auf den trefflich orientierenden Aufsatz von v. Schubert in „Theol. Rundschau" II, 369 ff. zu verweisen.

hatte v. Bezold in eingehender Untersuchung sie zurückgewiesen, eine Untersuchung, der ich im wesentlichen recht geben muß. Jüngst hat Barge meine frühere Auffassung wieder aufleben lassen und zwar in verschärfter Form, aber Karl Müller hat sie auch jetzt wieder erfolgreich zurückgewiesen [1]).

In die Tätigkeit Luthers auf der Wartburg führen uns zwei sehr sorgfältige und eindringende kritisch-historische Untersuchungen über die Entstehung der Wartburgpostille hinein, die wir dem Pfarrer D. Bossert und Professor Walther Köhler verdanken [2]). Beide Arbeiten sind wertvolle Vorstudien zur Herausgabe der Kirchenpostille für die Weimarer Ausgabe, für welche zunächst Bossert gewonnen war, die er aber wegen anderer Beschäftigungen abgeben mußte und die nun von Köhler übernommen worden ist. Es gibt wenige Schriften Luthers, zu denen wir jetzt so sorgsame Vorarbeiten besitzen.

Die Luthers Rückkehr von der Wartburg veranlassenden Wittenberger Vorgänge haben in dem verwichenen Zeitraum die Forschung immer wieder angelockt. Besonders lebhaft ist aber die

1) v. Bezold in „Zeitschr. f. Kirch.-Gesch." XX, 168 ff. Kawerau in „Deutsche Litt.-Zeitg." 1893, Sp. 1582; ders., Luthers Rückkehr von der Wartburg. Halle 1902. Arnold Berger, M. Luther I, 431; Barge, Andr. Bodenstein v. Karlstadt. Leipzig 1905. I, 432 f. K. Müller, Luther und Karlstadt. Tübingen 1907. S. 88 ff.

2) Bossert in „Stud. u. Krit." 1897, S. 271 ff. und W. Köhler in „Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie" 1898, S. 588 ff. — Hier sei auch der beiden wertvollen Studien Köhlers in seinen Schriften „Luthers Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation im Spiegel der Kultur- und Zeitgeschichte", Halle 1895 und „Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften, zunächst bis 1521", Erlangen 1900, gedacht, ersterer besonders auch wegen der Erörterung des so viel verhandelten Verhältnisses Luthers zu den Anregungen und Antrieben, die er von Hutten und seinen Gesinnungsgenossen erhielt, letzterer wegen ihrer gründlichen und ins einzelne dringenden Behandlung des zuvor von E. Schäfer in großen Zügen bearbeiteten Themas „Luther als Kirchenhistoriker". Gütersloh 1897. — Zu der im ersten Artikel von mir erwähnten Bearbeitung der von Luther auf der Wartburg verfaßten Schrift „De votis monasticis" durch Scheel (oben S. 357) muß auch die Entgegnung beachtet werden, die N. Paulus in dem Aufsatz „Zu Luthers Schrift über die Mönchsgelübde" in „Histor. Jahrb." 1906, S. 487 ff. geliefert hat.

Debatte darüber geworden seit dem Erscheinen von Hermann Barges zweibändiger Biographie über Karlstadt. Verdient dieses Werk freudige Anerkennung wegen der außerordentlichen Sorgfalt, mit der das gesamte bibliographische Material hier gesammelt und verwertet ist, ferner wegen der ausgedehnten Studien, mit denen der Verfasser ungedruckte Briefe und Urkunden zusammengebracht hat, und fördert sie unsere Kenntnis Karlstadts ebensosehr in bezug auf die Anfänge seiner akademischen Tätigkeit, wie in bezug auf den Abschnitt seines Lebens, den er in seinen letzten Lebensjahren in der Schweiz zugebracht hat, so hat sie doch zugleich lebhaften Widerspruch gefunden in bezug auf das wichtigste Stück, die Darstellung des Verhältnisses Karlstadts zu Luther und die Kämpfe zwischen beiden. Es ist ihm gegangen, wie es manchem Biographen ergangen ist: die Liebe zu seinem Helden, die Empfindung, daß in den harten Konflikten seines Lebens ihm mannigfach Unrecht widerfahren sei, die Wahrnehmung, daß die bisherige Behandlung Karlstadts durchweg vom Standpunkte Luthers aus geschehen ist, hat ihn dazu getrieben, hier eine verkannte Größe zu entdecken, deren Bedeutung er ans Licht bringen müsse, hat ihn blind und parteiisch gegen Luther gemacht und führt in diesen Partien seines Buches zu einer Darstellung, die lebhaften Widerspruch herausfordert. Ein solcher Widerspruch erfolgte zunächst in einer Reihe von Rezensionen [1]), dann aber sah sich Karl Müller bei der Wichtigkeit der Sache veranlaßt, sein Urteil über diesen Teil des Bargeschen Buches in einer eigenen Schrift [2]) näher zu begründen, das Verhältnis Karlstadts zu Luther zum Gegenstande einer eindringenden, mit methodischer Schärfe geführten Untersuchung zu machen. Das geschah mit dem Ergebnis, daß sich sein Urteil über Barges unmethodisches Verfahren und den tendenziösen Charakter, den seine Darstellung jenes Verhältnisses angenommen habe, nur noch verschärfte. Barge hat darauf nicht geschwiegen, und der Kampf wogt zurzeit noch

1) Vor allem K. Müller in „Histor. Zeitschr." 1906, S. 471 ff. Dagegen Barge ebd. 1907, S. 256 ff.

2) K. Müller, Luther und Karlstadt. Tübingen 1907. Dazu vgl. Holl in „Preuß. Jahrbb." CXXXI, S. 328 ff.

hin und her. So viel aber ist jetzt schon zu erkennen, daß Barges Lutherbild als ein stark verzeichnetes im ganzen Kreise der Reformationshistoriker Ablehnung findet, und daß er sich damit begnügen muß, bei Männern wie Thudichum und etwa auch in dem Kreise, den Ludwig Kellers Forschungen angezogen und gewonnen haben, ungeteilten Beifall zu finden.

Luthers Bibelübersetzung, die ja 1521 beginnt und die ihn fortan bis an sein Lebensende beschäftigt hat, ist in verschiedner Beziehung Gegenstand neuer Untersuchung geworden. Nur zwei Arbeiten über sie seien hier herausgegriffen. Die Frage nach dem Verhältnis seiner Übersetzung zur deutschen mittelalterlichen Bibel war beim Lutherjubiläum 1883 auch wieder aufgelebt, und da der Bonner Kirchenhistoriker Krafft in einem Festprogramm 1883 die schon ältere These wieder aufgenommen hatte, daß das Zusammentreffen der Übersetzung Luthers an manchen Stellen mit der mittelalterlichen Bibel kein zufälliges sei, und sie zu belegen gesucht hatte durch Paralleldruck einiger einfachster, historischer Texte, so stürzte man sich jetzt katholischerseits auf dieses angebliche Ergebnis der Wissenschaft und behauptete, Luthers Übersetzung sei ja gar keine Originalarbeit, sondern nur eine Überarbeitung des schon vorgefundenen deutschen Bibeltextes. Man glaubte damit die unangenehme Tatsache, daß die katholischen Bibeln des 16. Jahrhunderts von Emser, Dietenberger u. a. offenkundig nur leise Überarbeitungen des Luthertextes nach der Vulgata sind, zudecken zu können, da ja Luther es schon ganz ebenso bei seiner Arbeit mit der mittelalterlichen Bibel gemacht habe. Ja man verstieg sich sogar zu der Behauptung, die Übereinstimmung jener katholischen Bibeln mit jener Lutherschen erkläre sich aus ihrer gemeinsamen Benutzung der mittelalterlichen Bibel. Mit diesen Behauptungen hat Wilhelm Walther in methodisch angelegter Untersuchung gründlich aufgeräumt [1]). Er hat gezeigt, daß überall da, wo eine Benutzung der mittelalterlichen Bibel durch Luther hervortreten müßte, wenn eine solche stattgefunden hätte, total ver-

1) W. Walther, Luthers Bibelübersetzung kein Plagiat. Erlangen u. Leipzig 1891; vgl. auch Kawerau in „die Wartburg“ 1904, S. 96 ff.

schiedene Übersetzungen vorliegen, verschieden nicht allein nach dem Wortschatz, sondern auch nach der ganzen Methode des Übersetzens in stilistischer und syntaktischer Beziehung. Übereinstimmungen zeigen sich nur da, wo sie in einfachsten historischen Texten auch ohne Benutzung sich ganz von selbst ergeben. Freilich wird wohl dies Ergebnis, daß Luthers Arbeit zunächst ganz unabhängig von der mittelalterlichen Bibel erfolgt ist, dahin ergänzt werden dürfen, daß bei den späteren Revisionsarbeiten neben anderen auch der mittelalterliche Text verglichen worden ist, denn einzelne Änderungen von Luthers ursprünglicher Übersetzung zeigen gelegentlich eine Anleihe bei dem Wortvorrat jener älteren Übersetzung. Daneben möchte ich hier hinweisen auf die Arbeit von Keyßner, der die drei Bearbeitungen des Psalters durch Luther aus den Jahren 1524, 1528 und 1531 miteinander verglichen hat und auf diesem Wege interessante Beobachtungen in bezug auf die Übersetzertätigkeit Luthers machen konnte [1]). Er zeigt, wie Luther gerade bei den Anfängen und Schlüssen der Psalmen mit feinem Gefühl für den Rhythmus der Sprache nach dem Ausdruck sucht, der sich durch Prägnanz des Ausdrucks und Wohlklang am meisten empfiehlt. Er zeigt, wie er mit feinem Empfinden unter den ihm zur Verfügung stehenden Synonyma zu wählen weiß, wie von ihm fremdartige Bilder des Orientalen der deutschen Anschauung angenähert oder auch ganz aufgegeben werden, um eine wirklich deutsche Bibel zu schaffen. Er zeigt, wieviel dichterisches Nachempfinden sich hier kundgibt, kurz, gerade diese Einzeluntersuchung ist wohlgeeignet, die Bedeutung Luthers als Übersetzer zur Anschauung zu bringen.

Auf die Bedeutung des Jahres 1525 im Leben Luthers machte eine kleine anspruchslose Schrift von Robert Kübel aufmerksam [2]). In der Tat bedeuten die Vollendung seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten“, seine Stellungnahme im Bauernkriege, der Tod Friedrichs des Weisen und der Regierungsantritt Johanns

---

1) G. Keyßner, Die drei Psalterbearbeitungen Luthers von 1524, 1528 und 1531. Meiningen 1890.

2) R. Kübel, Ein Jahr aus Luthers Leben. 1883 (in der Heidelberger Sammlung von Vorträgen X).

und endlich seine Eheschließung [1]) wichtige Entscheidungen ebenso für sein persönliches Leben, wie für den Fortgang seines Lebenswerkes. Für das Jahr 1528 brachte uns Paul Zimmermanns Untersuchung über Luthers Beteiligung an dem Streit des Berliner Bürgers Wolf Hornung mit dem Kurfürsten Joachim I. auf Grund der im Marburger Archiv aufgefundenen Akten viele neue Aufschlüsse [2]). Waren wir auch im allgemeinen schon über diesen Handel orientiert, bei dem der Kurfürst eine unrühmliche Rolle spielt, der dem Bürger seine Ehefrau abwendig gemacht hatte, so tritt uns nun doch der ganze Verlauf sehr viel deutlicher vor Augen, und wir sehen, mit welchem Nachdruck Luther dem gekränkten Manne und seinem unterdrückten Rechte mit der ganzen Energie seines Wesens Hilfe zu schaffen suchte. Freilich stoßen wir hier auch auf einen der Gründe, der uns Joachims I. Feindschaft gegen Wittenberg erklärlich macht und damit für die Reformationsgeschichte der Mark Brandenburg von Einfluß gewesen ist.

Eine ähnliche, eingehende, mit neuem archivalischen Material arbeitende Untersuchung hat Hülße [3]) dem Handel angedeihen lassen, in den Luther mit Erzbischof Albrecht „mit mehr Eifer als Klugheit" dadurch verwickelt wurde, daß er in den Rechtsstreit, eingriff, den Anton Schönitz mit dem Kardinal führte, nachdem dieser in hastigem Verfahren dessen Bruder, Hans Schönitz, seinen früheren Günstling, wegen angeblicher Betrügereien hatte hängen lassen. Es handelte sich nun um die von Albrecht geforderte Herausgabe der Papiere des Hingerichteten, was der Bruder verweigerte, der vielmehr die Ehre seines Bruders zu verteidigen

1) Über Katharina v. Bora erschienen zwei neue tüchtige Arbeiten: von Albrecht Thoma, Berlin 1900, und von Ernst Kroker, Leipzig 1906, letztere auch durch neue archivalische Forschungen zur Geschichte ihres Geschlechtes und durch die Vertrautheit des Verfassers mit dem Material, das die Tischreden Luthers bieten, sich auszeichnend.

2) Paul Zimmermann, Der Streit Wolf Hornungs mit Kurfürst Joachim I. und Luthers Beteiligung an demselben, in „Zeitschr. f. preuß. Gesch. u. Landeskunde" XX, 310 ff.

3) Hülße, Kardinal Albrecht und Hans Schenitz in „Magdeb. Geschichtsblätter" 1889; dazu Redlich, Kard. Albrecht und das Neue Stift. 1900.

und dessen beschlagnahmtes Eigentum zu erstreiten suchte. Über das Maß der Schuld, das in dieser Sache dem Kardinal zur Last zu legen sei, wird auch nach Hülßes Veröffentlichung das Urteil noch schwanken. So viel ist wohl deutlich, daß der einstige Günstling bei den Geldgeschäften, die er mit und für seinen Herrn getrieben, auch seinen eigenen Vorteil in Betracht gezogen hatte. Aber in dem Verhalten des Kardinals lag auch so manches, was den Verdacht erwecken mußte, daß er einen unbequemen Mitwisser beseitigen wollte, oder gar daß Eifersucht wegen einer italienischen Sängerin den Umschlag aus höchster Gunst in plötzliche Feindschaft veranlaßt hatte. Jedenfalls hat auch hier Luther sich als den Verteidiger gekränkter und niedergetretener Rechte eines ihm sonst ganz fernstehenden Mannes gefühlt und betätigt. Soeben hat uns auch Vetter eine Darstellung des Konfliktes gegeben, in den Luthers Gutmütigkeit und Leichtgläubigkeit solchen gegenüber, denen Unrecht geschehen sein sollte, 1536 mit Herzog Heinrich in Freiberg geriet, ein Streit, der fast den Fortgang der Reformation dort in Frage gestellt hätte; der Vermittelung des Kurfürsten gelang es, Luther schließlich zum Schweigen zu bewegen [1]). Auch der Handel Luthers mit Simon Lemnius, bei welchem die Stellung zum Kardinal Albrecht eigentümlich mit hineinspielte, hat neue Beleuchtung gefunden, indem Höfler die früher nur unvollständig veröffentlichte Apologie des Lemnius zu vollständigem Abdruck brachte, eine Publikation, die dann der Jesuit E. Michael in bekannter Tendenz zu dem Nachweis verwertete, daß es auch in Wittenberg Inquisitoren gegeben habe [2]). Unser Urteil über den begabten, aber unsauberen Poeten selbst wird dadurch nicht korrigiert werden, und wir verstehen Luthers Verhalten, den hier nicht allein die Anzüglichkeiten, die sich der Dichter gegen geachtete Wittenberger Persönlichkeiten gestattet hatte, sondern besonders auch die Lobhudelei, mit der sich der Dichter an Kardinal Albrecht heranschmeichelte, in hellen Zorn versetzte. Man muß, um hier über Luthers auflodernden Zorn

1) Vetter in „Neues Archiv f. Sächs. Geschichte" XXIX (1908), 82 ff.

2) Höfler in „Sitzungsberichte der Gesellsch. der Wissenschaften", Prag 1893, S. 79 ff.; E. Michael in „Zeitschr. f. kathol. Theol." 1895, I, 450 ff.

gerecht zu urteilen, sich doch deutlich machen, was für eine Wirkung es hervorbrachte, wenn bei der Spannung der Gegensätze ein Schüler Wittenbergs unvermutet sich als Trabant eines Albrecht von Mainz entpuppte.

Für die Jahre 1541 und 1542 hat Erich Brandenburg eine schöne Untersuchung veröffentlicht [1]), die uns Luthers Verhalten in den Beziehungen zwischen Kursachsen und Magdeburg in den genannten Jahren verdeutlicht. Sie bringt den Luther ehrenden Nachweis, wie er in seiner geraden und rücksichtslosen, allen politischen Künsten fremden Art hier sein Handeln in einem Momente, wo sein Landesherr seinen Vorteil in stürmischem Anlauf nehmen wollte, nach dem Gebote seines Gewissens gerichtet hat und seinem Fürsten in den Zügel gefallen ist, um ihn vor dem Bruch seines gegebenen Wortes zu bewahren. Die maßlos grobe Bilderpolemik gegen das Papsttum, die Luther im Jahre 1545 in einer Folge von Flugblättern mit Bild und satirischem Vers ausgehen ließ, über die namentlich beim Beginn unseres Zeitabschnittes Janssen und Köstlin miteinander gestritten hatten, ist durch Camillus Wendeler genau untersucht und beschrieben worden [2]). Er weist dabei nach, daß in dem am meisten anstößigen Bilde jener Bilderreihe die widerwärtige Darstellung der Geburt des Papstkindleins allein auf das Konto des Malers zu setzen ist, wenn sie sich vielleicht auch erklärt durch ein Mißverständnis der ihm von Luther als Direktive übergebenen Reime; daß überhaupt Luther nur für das verantwortlich ist, was diese vor Fertigstellung der Bilder von ihm aufgesetzten Reime enthalten, aber nicht für das, was der Maler dann daraus gemacht hat.

Zahlreiche Arbeiten beschäftigen sich mit dem Verhältnis Luthers zu einzelnen Persönlichkeiten, mit denen er in Berührung gewesen ist. Die alte Frage nach seinem Verhältnis zu Erasmus ist zu verschiedenen Malen Gegenstand neuer Behandlung ge-

1) E. Brandenburg in „Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft" (1896/97) N. F. I, S. 259 ff.

2) Camillus Wendeler, M. Luthers Bilderpolemik gegen das Papsttum von 1545 im „Archiv f. Lit.-Gesch." XIV, 17 ff.

wesen [1]). Da ist einerseits die Verschiedenheit der religiösen und theologischen Stellung beider Gegenstand der Untersuchung gewesen, anderseits ist die Herausstellung der psychologischen Momente, die von Jahr zu Jahr steigend, eine Verständigung zwischen beiden unmöglich machten und beide hinderten, unbefangen die Art des anderen zu verstehen und zu würdigen, Aufgabe der Darstellung gewesen. Das Urteil des neuesten Bearbeiters dieses Themas, der doch gar nichts Neues zur Sache zu sagen gewußt hat, daß auch auf evangelischer Seite konfessionelle Befangenheit das Urteil getrübt habe und man es noch immer dem Erasmus nachtrage, daß er nicht Lutheraner geworden sei, scheint mir durchaus nicht gerechtfertigt zu sein. Die Tragik in der Lage, in die sich Erasmus durch die Reformation versetzt sah, die Störung seiner höchsten Lebensaufgabe, wie er sie verstand, durch allmähliche Heranbildung einer Schar aufgeklärter und frommer Männer in aller Stille eine Reform der Kirche herbeizuführen, ist von unserer Seite kräftig hervorgehoben und ebenso unzweideutig anerkannt worden, daß Luthers spätere Polemik gegen ihn in bekannter Einseitigkeit das Gute, das an Erasmus war, mehr und mehr übersehen und verdunkelt hat. Mehrfach sind sodann die Beziehungen zwischen Luther und Melanchthon Gegenstand erneuter Untersuchung gewesen, wobei einerseits versucht worden ist, das, was Melanchthon als seine besondere Gabe für die Ausgestaltung, den Fortgang und Sieg der reformatorischen Gedanken Luthers hinzugebracht hat, klar zu formulieren [2]), anderseits aber auch die rein menschlich-persönlichen Beziehungen zwischen beiden durch die verschiedenen Phasen ihres Beisammenlebens zu ver-

1) F. Lezius, Zur Charakteristik des religiösen Standpunkts des Erasmus. Gütersloh 1895; Joh. v. Walter, Das Wesen der Religion nach Erasmus und Luther. Leipzig 1906. G. Kawerau, Luther und Erasmus in „Deutsch-evang. Blätter" 1906, S. 12 ff. M. Richter, Desid. Erasmus und seine Stellung zu Luther auf Grund ihrer Schriften. Leipzig 1907. Vgl. auch G. Kawerau, Luthers Randglossen zu einer Schrift des Erasmus in „Zeitschr. f. kirchl. Wissensch." X (1889), S. 599 ff.

2) R. Seeberg, Die Stellung Melanchthons in der Gesch. der Kirche und der Wissenschaft. Erlangen 1897. F. Loofs in „Stud. u. Krit." 1897, S. 641 ff. G. Kawerau ebd. S. 668 ff.

folgen. Eine Untersuchung der letzteren Art ist besonders durch Mix [1]) in sorgfältiger Weise in chronologischem Verhör ihrer Äußerungen über einander angestellt worden, und ein Aufsatz von mir hat diese Untersuchung noch nach einigen Beziehungen hin weiter zu fördern gesucht. Luthers Verhältnis zu Spalatin, ein ebenso anziehendes wie wichtiges Thema, dessen Bearbeitung nur dadurch erschwert wird, daß uns von den Briefen Spalatins an jenen nur sehr wenig erhalten ist, hat durch Berbig [2]) einen Bearbeiter gefunden, der sich leider wegen ungenügenden Verständnisses der Sprache der Lutherschen Briefe und unzulänglicher Kenntnis der Verhältnisse dieser Aufgabe nicht gewachsen zeigte. Das Thema harrt daher noch auf eine Bearbeitung von kundigerer Hand. Über Zwingli und Luther habe ich selbst einen Vortrag veröffentlicht [3]). Die Beziehungen zwischen Luther und Johann dem Beständigen sind in einer Dissertation von Becker wenigstens für die ersten Jahre ihrer Berührungen untersucht worden [4]), und über das Verhältnis Luthers zu den verschiedenen Gliedern des Hohenzollernhauses hat Erdmann ein Buch veröffentlicht [5]), das freilich jetzt in manchen Beziehungen der Ergänzung und präziserer Fassung bedürfte.

Wie das Verhältnis zu einzelnen Personen, so hat auch das zu einzelnen Orten und einzelnen Landesteilen eine besondere Darstellung gefunden. Ich nenne die Arbeiten über Luther und Altpreußen [6]), über Luther und Schlesien [7]), Luther und Württem-

---

1) G. Mix, Luther u. Melanchthon in ihrer gegenseitigen Beurteilung in „Stud. u. Krit." 1901, S. 449 ff.; ferner G. Kawerau in „Deutsch-evang. Blätter" 1903, S. 29 ff.; 1906, S. 179 ff.

2) G. Berbig, Georg Spalatin und sein Verhältnis zu M. Luther (bis 1524). Halle 1906.

3) „Deutsch.-evang. Blätter" 1906, S. 107 ff.

4) J. Becker, Kurfürst Johann von Sachsen und seine Beziehungen zu Luther. I. 1520—1528. Leipzig 1890.

5) D. Erdmann, Luther und die Hohenzollern. Breslau 1883.

6) A. Rogge, Dr. M. Luthers Beziehungen zu Altpreußen. Darkehmen 1883.

7) D. Erdmann, Luther und seine Beziehungen zu Schlesien. Halle 1887.

berg [1]) und die Schriften oder Aufsätze, die sich mit Luthers Beziehungen zu Naumburg [2]) und zu Würzburg [3]) beschäftigen. Besonders dankbar sind wir für jeden Beitrag, der uns über die Stadt Wittenberg in Luthers Tagen Aufschluß bringt, und auch dafür, für die Stadt- und Universitätsgeschichte, die kirchlichen Einrichtungen in der Schloßkirche oder z. B. über die Errichtung einer Professur der hebräischen Sprache, hat es nicht an wertvollen Beiträgen gefehlt [4]).

Der Anteil, den Luther an der Aufrichtung einer besonderen, von der Introduktion unterschiedenen Ordinationshandlung gehabt hat, hat in diesem Zeitabschnitt die gelehrte Forschung mehrfach beschäftigt. Rietschel machte zuerst darauf aufmerksam, daß ein Brief Luthers an Mykonius vom 20. Oktober 1535 (das ist das richtige Datum, nicht, wie in den älteren Ausgaben der Briefe angenommen wird, der 15. Dezember) eine Ordinationshandlung erwähnt, die von der Introduktion ins Pfarramt unterschieden ist und als eine noch neue und ungewohnte Sache charakterisiert wird. Da dann auch Buchwald mit glücklichem Funde die Predigt ans Licht zog, die Luther bei dieser Ordination gehalten hatte, und auch hier das Bestreben bemerkbar ist, eine neue Sache der Gemeinde verständlich zu machen, so standen wir im Begriff, als eine sichere Tatsache die Einführung einer evangelischen Ordinationshandlung auf den 20. Oktober 1535 zu datieren. Da zeigte uns eine scharfsinnige Untersuchung von Drews, wie vorsichtig man mit abschließenden Ergebnissen sein muß; denn nicht nur, daß er auf ein Zeugnis vom 14. August desselben Jahres aufmerksam machte, das schon Ordination in Wittenberg voraus-

1) Bossert, Luther und Württemberg. Ludwigsburg 1883.

2) Paul Mitzschke, M. Luther, Naumburg a. S. und die Reformation. Naumburg 1885. O. Albrecht in „Stud. u. Krit.“ 1904, S. 32 ff.

3) J. Baier, Dr. M. Luthers Aufenthalt in Würzburg. Würzburg 1895.

4) Vgl. oben S. 357; ferner Haußleiters u. Kalkoffs oben S. 624 u. 629 genannte Arbeiten; G. Bauch, Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg, in der „Monatsschrift f. Gesch. des Judentums“, 48. Jahrg., S. 22 ff. (sehr wertvolle Untersuchungen); ders., Wittenberg u. die Scholastik in „Neues Archiv f. Sächs. Gesch.“ 1897, S. 295 ff. E. Haupt, Was unsere Universitäten der Gründung der Universität Wittenberg danken. Halle 1902.

setzte und die Bemerkung enthielt, daß eine solche Handlung ja schon zuvor öfters auf Befehl des Kurfürsten in Wittenberg vorgenommen worden sei, sondern er brachte uns auch ein kurfürstliches Schreiben vom 12. Mai, in welchem, unter Verweis auf einen Erlaß des Kurfürsten, die Superintendenten aufgefordert werden, Ordinanden nach Wittenberg zu senden. Jener entscheidende kurfürstliche Erlaß ist zwar noch nicht wieder aufgefunden, aber wir wissen nun doch, daß sicher schon im Mai 1535 und zwar durch kurfürstlichen Befehl eine evangelische Ordinationshandlung eingeführt worden ist. Drews hat uns weiter gezeigt, wie im engsten Zusammenhange damit die Einrichtung eines in Wittenberg vorzunehmenden Examens der Ordinanden gestanden hat [1]).

Über die letzten Lebenstage Luthers und seinen Tod ist vielerlei verhandelt worden. Ich nenne zunächst die wertvollen Untersuchungen von Haußleiter [2]), die uns neues Licht gebracht haben über die bisher so wenig geklärte Frage, wie es sich mit der Tradition verhalte, daß Luther noch kurz vor seinem Ende in der Frage vom Abendmahl seinen Standpunkt geändert und sich entgegenkommender als früher gegen die Schweizer und Oberdeutschen geäußert habe. Er hat uns gezeigt, daß jener auf Hardenbergs Zeugnis zurückgehenden Überlieferung allerdings etwas Tatsächliches zugrunde gelegen hat, indem bei dem eben damals im Druck befindlichen zweiten Bande seiner deutschen Werke mit seinem Wissen und Willen in seiner Streitschrift „Daß diese Worte noch fest stehen" die scharfen Äußerungen über Butzers Taktik im Abendmahlsstreit fortgelassen wurden. Diese Schonung Butzers, der eben damals beim Regensburger Religions-

1) Rietschel, Luther u. die Ordination [2]. Wittenberg 1889. Buchwald in „Stud. u. Krit." 1896, S. 151 ff. (ferner die bei Enders X, 249 angeführten Aufsätze von Kolbe u. E. Fischer). P. Drews, Ordination, Prüfung u. Lehrverpflichtung in Wittenb. 1535. Gießen 1904.

2) J. Haußleiter, Die geschichtliche Grundlage der letzten Unterredung Luthers u. Melanchthons im Abendmahlsstreit (1546). Leipzig 1899 (aus „Neue kirchl. Zeitschr." 1898, S. 831 ff.); dazu „Weitere Mitteilungen zur letzten Unterredung usw." in „Neue kirchl. Zeitschr." 1899, S. 455 ff.

gespräch die evangelische Sache vertrat, ist auf eine Anregung des Landgrafen Philipp und auf eine Vermittlung des kursächsischen Hofes zurückzuführen, aber was die Hauptsache war, Luther selbst hatte diese Nachgiebigkeit geübt, und der Herausgeber Rörer hat später nach Luthers Tode schuldlos die harten Angriffe eines Amsdorf ertragen müssen wegen seiner angeblichen Verfälschung dieser Lutherschen Schrift. Freilich erhellt aber auch daraus, daß es sich nicht um ein Zurückweichen in der Lehre, sondern nur darum handelte, daß Luther jetzt mit Stillschweigen bedecken wollte, was ihn einst an Butzer geärgert hatte. Über seinen Tod aber inszenierte Paul Majunke im Jahre 1890 jene wüste Kontroverse, in der er dem Protestantismus die alte Lüge von Luthers Selbstmord wieder aufzutischen wagte und in seiner herausfordernden Schreibart der alten Fabel mit dem Aufgebot einer im Grunde sehr durchsichtigen und fadenscheinigen Gelehrsamkeit den Anschein äußerlich und innerlich beglaubigter Wahrheit zu geben suchte [1]). Erwiderungen von evangelischer Seite [2]) setzten seine Feder zu immer zügelloseren Angriffen in Bewegung; da war es ein wirkliches Verdienst von Nikolaus Paulus in München, daß er mit seiner ruhigen und sachlichen Behandlung des Gegenstandes ihn zum Schweigen brachte und die Ehre der katholischen Wissenschaft rettete [3]). Sachlich war dabei nur das herausgekommen, daß ein von Cochläus benutzter Bericht eines Eisleber Katholiken, eines Verwandten Georg Witzels, wieder in Erinnerung gebracht wurde, der manche neue Züge für die Geschichte der Sterbestunde Luthers herzubrachte, und daß das Aufkommen der Fabel von Luthers Selbstmord literarisch bis zu einem Zeugnis aus dem Jahre 1568 zurückverfolgt wurde. Von anderer Seite wurde die Zahl der bisher schon bekannten Briefe aus den Tagen

1) Paul Majunke, Luthers Lebensende. Mainz 1890; 4. vermehrte Auflage. Mainz 1890; Ein letztes Wort an die Luther-Dichter. Mainz 1890. M. Honef, Der Selbstmord Luthers geschichtlich erwiesen. München o. J.

2) Gegenschriften von Th. Kolbe, Erlangen 1890, 3. Aufl. 1890; Kawerau, Barmen 1890; E. Blümel, Barmen; Trommershausen, Saarbrücken 1890; K. Sallmann, Kassel 1890; G. Claudin, La mort de Luther. Noisy-Le-Sec 1895.

3) N. Paulus, Luthers Lebensende. Freiburg 1898.

des Todes Luthers um eine Anzahl neuer Nummern vermehrt und auch eine Gedächtnisrede auf seinen Tod in Erinnerung gebracht, die kurz darauf einer seiner alten Freunde, Drakonites, an der Marburger Universität gehalten hatte [1]).

Mit der Erwähnung Majunkes sind wir bei der katholischen Polemik gegen den Reformator angelangt. Das Jahr 1883 hatte, wie bemerkt, viele Angriffe auf Person und Charakter Luthers gebracht, in denen teils wiederholt wurde, was Döllinger und Janssen an Material gesammelt hatten, teils aber auch die Angriffe und Verleumdungen der Pamphletisten vergangener Jahrhunderte wieder auflebten. Da war es ein großes Verdienst, das sich Wilhelm Walther erwarb, in sachlich geordneter Erörterung diesen Angriffen, die in bunter Mischung Erlogenes, Halbwahres, aus dem Zusammenhang Gerissenes und Wahres, aber in falsche Beleuchtung Gebrachtes enthielten, entgegenzutreten. Er tat es in einer Reihe von Heften des Vereins für Reformationsgeschichte und dann bezüglich der Angriffe auf Luthers sittlichen Charakter unter dem Pseudonym Lutherophilus in einer Schrift über „Das sechste Gebot und Luthers Leben". Als dann Denifle mit neuem Vorstoß alte und neue Anklagen wider Luther vorbrachte, da entschloß sich Walther, jene älteren Arbeiten zu einem umfänglichen Buche zusammenzustellen und dabei so umzuarbeiten, daß sie nun zugleich zu einer evangelischen Antwort gegen Denifle wurden [2]). Er hat damit ein Handbuch geschaffen, das wir mit wärmstem Dank begrüßen müssen und das in keiner Bibliothek fehlen darf, wo man in der Lage ist, mit Angriffen auf diesem Gebiete von römischer Seite sich auseinandersetzen zu müssen. Vortreffliche Register erleichtern die Benutzung des Arsenals. Seine vorzügliche Kenntnis Luthers und der in Betracht kommenden Literatur und seine scharfsinnige Dialektik machen ihn zum Anwalt wider all diese Angriffe außerordentlich geeignet.

1) Siehe die Nachweisungen in Köstlin-Kawerau II, 694 und in „Stud. u. Krit." 1907, S. 467.

2) W. Walther in „Schriften d. Vereins für Ref.-Gesch." Heft 7, 13, 31 u. 35; „Lutherophilus", Halle 1893; „Für Luther wider Rom", Halle 1906.

Daß jemand, der auf mehr als 700 Seiten die Geschäfte eines Anwalts ausübt, dabei hier und da auch einmal den Eindruck eines gewandten, silbenstechenden Advokaten macht, ist sehr begreiflich und verzeihlich. Neben diesem großangelegten und auf Vollständigkeit ausgehenden Werke sind jetzt auch die feinen und anmutigen Vorträge zu nennen, die Heinrich Böhmer, der Bonner Kirchenhistoriker, über Luther veröffentlicht hat [1]), die über die Hauptpunkte, über die dabei gestritten wird, gut orientieren und sorgsam abgewogenen Bericht geben. Die Angriffe haben sich im Laufe dieser Zeit vor allem auf einzelne Punkte konzentriert, auf Luthers Verhältnis zu den Fragen des ehelichen Lebens und seine persönliche sittliche Reinheit; im Zusammenhange damit auf sein Verhalten in Landgraf Philipps Handel mit seiner Doppelehe; sodann auf Luthers Mäßigkeit oder Trunksucht, und endlich auf die Frage nach seiner Wahrhaftigkeit und speziell seiner Stellung zur Notlüge. Denifle hat das Äußerste versucht, um Luthers ganze innere Entwicklung auf unlautere Motive, auf sein eigenes Erliegen unter den Anfechtungen fleischlicher Lust zurückzuführen. Hat er doch sogar die Physiognomik aufgeboten, um aus den Bildern Luthers einen Beweis wider ihn zu führen. Betreffs seines Verhaltens in Philipps Ehehandel haben wir die große sorgsame Arbeit von Rockwell [2]) zu verzeichnen, die das Material zur Gewinnung eines sicheren Urteils in größter Vollständigkeit vorlegt. Zugleich spielt aber auch hier schon

1) H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. Leipzig 1906. — Daneben seien die aus Anlaß des herausfordernden Auftretens des Barons von Berlichingen in Würzburg daselbst 1903 gehaltenen Vorträge Verschiedener über Luther, die als „Würzburger Luthervorträge" München 1903 gesammelt erschienen, und die von Gerechtigkeitssinn Zeugnis ablegenden „Reformationsgeschichtlichen Streitfragen" des kathol. Kirchenhistorikers Sebastian Merkle (München 1904) genannt, in denen dieser für sein Sachverständigengutachten im Prozeß Beyl-Berlichingen wissenschaftliche Rechenschaft ablegte.

2) W. W. Rockwell, Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen. Marburg 1904; dazu F. Wiegand in „Theol. Lit.-Bl." 1905, S. 28 ff.; N. Paulus in „Hist.-pol. Bl." 135 (1905), S. 81 ff. u. 317 ff.; W. Köhler in „Hist. Zeitschr." (1905), S. 385—411 u. a. — G. Sodeur, Luther und die Lüge. Eine Schutzschrift. Leipzig 1904.

Luthers Stellung zur Lüge erheblich hinein. Wenn ich recht sehe, so klärt sich auf evangelischer Seite das Urteil mehr und mehr dahin ab, daß wir Luthers Rat an den Landgrafen, obgleich er objektiv falsch und höchst bedauerlich war, doch subjektiv als mit gutem Gewissen auf Grund seines Schriftverständnisses abgegeben und nicht etwa nur als eine schwache Nachgiebigkeit gegen die Person des Landgrafen und unter Berücksichtigung politischer Erwägungen erteilt, betrachten müssen. Und ebenso erklärt sich Luthers Stellung zu dem, was er eine Nutz- oder Hilfslüge nennt, einfach aus seinem ehrlichen Verständnis der Stellen des Alten Testaments in der Patriarchengeschichte, die ihm ein solches Abweichen von der Wahrheit im Interesse eines anderen als erlaubt zu lehren schienen. Ein Flecken auf seinem Charakter bleibt daher in beiden Beziehungen nicht haften. Betreffs seiner „Trunksucht" hat viel Staub aufgewirbelt ein Brief aus dem Jahre 1535 an seinen Freund Kaspar Müller in Eisleben [1]), den der Konvertit Evers 1883 in schlechter Nachbildung aus dem Vatikanischen Archiv bekanntmachte und in dessen Unterschrift er die Worte zu finden meinte: „Doctor plenus". Das sollte heißen: „der trunkene Doktor", und der schmutzige Zustand, in dem sich der Brief in Rom vorfindet, sollte Zeugnis ablegen von dem unzurechnungsfähigen Zustand des Briefschreibers. Diese Entdeckung wurde weidlich ausgebeutet, besonders wieder von Denifle. Man könnte die Frage aufwerfen, ob denn Doctor plenus, wenn es dastünde, wirklich so zu übersetzen wäre. Es könnte wohl noch eher heißen der „gesättigte" oder der „korpulente" oder auch der „Doktor im Vollsinn des Wortes"; aber seitdem gute Photographien des Originals vorliegen, werden Schriftverständige die Sicherheit schwer begreifen, mit der Denifle seine Autorität dafür einsetzte, daß plenus zu lesen sei; freilich auch nicht, wenn von anderer Seite verkündigt wurde, es stehe „Hans" da. So oft ich wieder vor der Photographie des Briefes gesessen habe, habe ich immer nur „plures" zu lesen vermocht, und mein Freund D. N. Müller, dem ich die Photographie verdanke, stimmt mit

1) Enders X, S. 137 f.

mir in dieser Lesung völlig überein. Was es in diesem Zusammenhang bedeuten soll, vermag ich freilich nicht zu sagen; aber wir müssen uns doch bescheiden, daß wir nun einmal in einem durch und durch scherzhaften Briefe, den ein Freund dem anderen schreibt, manche scherzhafte Beziehung zu verstehen und auszubeuten außerstande sind. Aber schon dieser scherzhafte Charakter des Briefes läßt zwar auf eine behaglich angeregte Stimmung, aber keineswegs auf einen trunkenen Briefschreiber schließen [1]).

Ich schließe damit mein Referat über einzelne Beiträge und Erörterungen, die sich auf die Lutherbiographie beziehen, um noch ein kurzes Wort über Gesamtdarstellungen des Lebens Luthers in dem besprochenen Zeitraum anzuschließen. Von Koldes Werk ist bereits im vorigen Artikel (oben S. 344) geredet worden. Die Schrift, die Max Lenz aus Anlaß des Lutherjubiläums 1883 im Auftrage des Berliner Magistrats zur Verteilung an Schüler verfaßt hatte [2]) und die diesem Zwecke entsprechend nur in großen Zügen das Leben Luthers vorführen konnte, aber wegen ihrer prächtigen Charakteristik und aus dem Vollen schöpfenden Darstellung, weit über den nächsten Zweck hinaus, verdiente Beachtung fand, hat noch im Jahre 1897 eine dritte Auflage erlebt, für welche Brieger und Adolf Wrede dem Verfasser mit ihrem Rat und ihren Kenntnissen gedient haben. Es ist für den, dem es nicht um das Detail, sondern um die großen Entwicklungsmomente in dieser Lebensgeschichte zu tun ist, ein trefflicher Führer. Seitdem sind zwei neue umfangreiche Biographien erschienen. Zunächst die des Literaturhistorikers Arnold E. Berger, die in

1) Der reichhaltige und in der dem Jesuiten eigenen, scheinbar ganz uninteressierten, ja wohlwollenden Objektivität gehaltene Aufsatz von H. Grisar, Der „gute Trunk" in den Lutheranklagen, „Histor. Jahrb." XXVI (1905), S. 479—511 weist zwar eine Reihe von Anklagen in dieser Hinsicht gegen Luther als unberechtigt ab, kommt aber dann doch schließlich zu einem über Luthers Theorie und Praxis recht ungünstig lautenden Urteil. Manches zur Beurteilung der Frage auch in meinem Aufsatz „Etwas vom kranken Luther" in „Deutsch-evang. Blätter" 1904, S. 303ff.

2) Max Lenz, Martin Luther (1883). 3. vermehrte Auflage. Berlin 1897.

einem I. Teil die Zeit bis 1525 im Jahre 1895 zur Darstellung brachte, seitdem aber nur die erste Hälfte des II. Teiles bis 1532 im Jahre 1898 hat folgen lassen [1]); seit zehn Jahren wird nunmehr auf den Abschluß des Werkes gewartet. Bergers Buch will sich von anderen durch die jetzt so beliebte „kulturgeschichtliche Darstellung" unterscheiden und gibt in dieser Beziehung auch tatsächlich mehr als die anderen. Auch als „Kulturhelden", nicht nur als „religiöses Genie" will er uns Luther zeigen. Auch hat er als Einleitung einen ganzen Band vorangeschickt, der weit ausholend die Entwicklung der Kultur und Religion von der alten Kirche her durchs Mittelalter verfolgt, um die Stelle zu bezeichnen, an der Luther in die Entwicklung eingreift, und um all die Strömungen erkennen zu lassen, die ihm vorgearbeitet haben oder mit denen er sich auseinandersetzen mußte. Es wendet sich in erster Linie an nichttheologische Leser, auch in der Sprache von der in theologischen Arbeiten üblichen sich unterscheidend. Diese Sprache ist von der Kritik meist sehr gerühmt worden, andere haben sich an den mitunter künstlichen, verschlungenen Satzgebilden gestoßen — man sehe z. B. I, 356 einen Satz von 20 Zeilen Länge! Man darf sich freuen, daß der Verfasser doch auch den theologischen Problemen so viel Verständnis entgegenbringt, daß er seinem Leserkreise auch eine ansprechende Einführung in diese zu bieten vermag. Dann aber überraschte uns Adolf Hausrath, der Heidelberger Kirchenhistoriker, mit einer großen zweibändigen Lutherbiographie [2]), die alle Vorzüge der schriftstellerischen Kunst, die wir an Hausrath in wissenschaftlichen und belletristischen Arbeiten gewöhnt sind, in hohem Maße aufweist und damit in einzelnen Kapiteln Hervorragendes geleistet hat. Seine Leistung hierin übertrifft die Bergers ganz erheblich und wird sich einen großen dankbaren Leserkreis erobern. In glänzenden Antithesen, in wirkungsvoller Gruppierung hat er Abschnitte geschaffen, die zu dem Schönsten gehören, was über Luther geschrieben ist. Man möchte wünschen, daß einzelne dieser Abschnitte Aufnahme in die Lesebücher unserer Jugend fänden.

1) Arnold E. Berger, Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung. I. Berlin 1895. II, 1. Berlin 1898.

2) Adolf Hausrath, Luthers Leben. 2 Bde. Berlin 1904.

Freilich fehlen auch die an Hausraths wissenschaftlicher Arbeit oftmals beobachteten Schattenseiten seiner Gabe nicht. Seine Phantasie liest mitunter mehr aus den Quellen heraus, als darin steht, und so ausgebreitet auch seine Vorstudien sind, so fehlt es doch nicht an auffallenden Flüchtigkeitsfehlern, so daß die Nachprüfung im einzelnen bei der Benutzung seines Buches sehr zu empfehlen ist. In seiner Auffassung Luthers fordert meines Erachtens die Behandlung seiner religiösen Entwicklung von der Jugend an bis in die Klosterjahre hinein, zum Widerspruch heraus, indem er dem Pathologischen in Luthers Gesundheits- und Gemütszustand ein Gewicht beilegt, das auch seine religiöse Entwicklung in eine Krankheitsgeschichte umzuwandeln droht. Köstlin hatte gerade noch begonnen, eine fünfte Auflage seines großen Werkes über Luther vorzubereiten, die den Ertrag der Lutherforschung von fast zwei Jahrzehnten (seit 1883) verarbeiten sollte; aber er starb, als die ersten Bogen in der Druckerei gesetzt waren. Ich habe mich der schwierigen Aufgabe unterzogen, diese Arbeit im Sinn des Heimgegangenen zur Ausführung zu bringen [1]), dabei gebunden an den Aufbau und den Charakter, den Köstlin seinem Buche gegeben hatte. Als Nachschlagewerk für die Fortschritte der Einzelforschung bis zu den Jahren 1902/03 wird es, so hoffe ich, dieselben Dienste tun können, die bis dahin sein Werk in den früheren Auflagen geleistet hatte. Von katholischer Seite sind zwei Werke zu nennen. Das eine, von dem bereits genannten Evers, das in sechs Bänden in den Jahren 1883 bis 1891 ans Licht trat, die umfänglichste Biographie, die wir besitzen, aber zugleich die wertloseste, denn es ist ein echtes Konvertitenwerk, von schmähsüchtiger Gehässigkeit eingegeben und schon durch die Rohheit der Sprache und die ermüdenden Wiederholungen dieses Jargons den Leser — ich möchte glauben, nicht nur den evangelischen — abstoßend. In der Wissenschaft ist es denn auch ohne alle Wirkung geblieben, wenn man von dem famosen Doctor

1) „Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften." 2 Bde. Berlin 1903. 1902 erschien noch in der 3. Auflage der Realenzyklopädie die von Köstlin selbst vollständig besorgte Neubearbeitung seines großen Artikels „Luther" Bd. XI, S. 720—756.

plenus absieht. Dagegen ist sehr ernst zu nehmen, trotzdem daß es auch durch sein Poltern und seine maßlose Grobheit und Rohheit des Ausdrucks abstößt, das Werk des Dominikaners Denifle. Sowenig seine Arbeit den Charakter einer Biographie trägt und so formlos der Aufbau seines Werkes ist, so oft er auch in seinem Fanatismus gegen Luther vorbeischlägt und ihn gröblich mißversteht, so steckt doch nicht nur eine so profunde Gelehrsamkeit darin, daß die Wissenschaft von ihm dankbar lernen muß, sondern er hat auch so viele Probleme betreffs der Theologie Luthers angeschnitten, daß er der Lutherforschung für die nächsten Jahre eine Fülle von Themata gestellt hat, deren Bearbeitung in Angriff genommen werden muß (vgl. oben S. 624). In dieser Beziehung geht von seinem Buche eine anregende Kraft aus, wie in entgegengesetzter Richtung jüngst von den Arbeiten von Troeltsch [1]), der durch seinen kühnen Satz, daß Luthers Theologie es doch nur mit einer Fortsetzung katholischer Fragestellungen zu tun habe, und mit seiner Behauptung, daß nicht Luther, sondern erst die Aufklärungsgedanken die neue Zeit heraufgeführt hätten, wohl noch auf längere Zeit unsere Theologie beschäftigen wird.

Denifle und Troeltsch leiten uns von der Biographie wieder zur Theologie Luthers hinüber. Nur einige Andeutungen über die Arbeiten auf diesem Gebiete seien noch hier angeschlossen. Köstlin hat seine zuerst 1863 ausgegangene Gesamtdarstellung der Theologie Luthers 1901 in völliger Neubearbeitung aufs neue vorgelegt [2]). Der ganze erste Band ist dem allmählichen Werden seiner Theologie gewidmet, der zweite bringt dann eine Gesamtdarstellung seiner Lehre nach ihrem inneren Zusammenhang. Während bei ihm lediglich der Gesichtspunkt treuer und gewissenhafter geschichtlicher Darstellung obwaltet, haben andere in dem Interesse, Luther für

1) Troeltsch in „Histor. Zeitschr." 97, 1 ff. und in „Kultur der Gegenwart" I, 4, 253 ff. Gegen ihn haben sich bisher geäußert Brieger, Kattenbusch, Loofs, H. Böhmer; für seine Auffassung trat besonders W. Köhler ein.

2) J. Köstlin, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange. 2. vollständig neubearbeitete Auflage. 2 Bde. Stuttgart 1901.

die Kämpfe der Gegenwart wirksam werden zu lassen, für ihre eigene theologische Position das Zeugnis Luthers aufgeboten: so zeigt Walther uns in Luthers Gedanken vom Worte Gottes und der Rechtfertigung „das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart“ [1]) als ein scharfer Sachwalter der alten Lutherschen Theologie gegen moderne Fort- und Umbildung Lutherscher Gedanken, während Herrmann [2]) und Gottschick [3]) umgekehrt bemüht sind, diese Gedanken mit den Mitteln ihrer Theologie aus ihrer zeitlich bedingten Darstellungsform auf die zugrunde liegenden Prinzipien zurückzuführen und sie dann so in Kontakt mit den Bedürfnissen und Fragen der Gegenwart zu bringen, daß dieser verjüngte Luther in ihrer eigenen Theologie zu neuer Wirksamkeit für unser Geschlecht gelangen könne. Es ist ein erfreulicher Beweis für die dominierende Stellung, die Luther noch immer einnimmt, daß alle religiös kräftige Theologie auch noch in der Gegenwart aus der Quelle seiner religiösen Gedanken schöpft und sich des geistigen Zusammenhanges mit ihm bewußt ist.

Zahlreiche Arbeiten verfolgen einzelne Reihen oder Vorstellungskreise seiner Gedanken, einzelne Kapitel seiner Theologie. Thieme hat uns in dankenswerter Weise die sittliche Triebkraft des Glaubens in Luthers Theologie vorgeführt [4]) und damit ein Gebiet beleuchtet, das oft in der Betrachtung seiner Gedanken zu kurz gekommen ist. Die letzte größere Arbeit von Adalbert Lipsius [5]) galt noch der Lehre Luthers von der Buße, in Aus-

---

1) W. Walther, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart. 2 Bde. Leipzig 1903/04.

2) W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt. Stuttgart 1886. 3. Aufl. 1896.

3) J. Gottschick, Propter Christum. Ein Beitrag zum Verständnis der Versöhnungslehre Luthers. „Zeitschr. f. Theol. u. Kirche“ 1897, S. 352 ff.; „Luthers Lehre von der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus“, ebd. 1898, S. 406 f.; „Die Heilsgewißheit des evang. Christen, im Anschluß an Luther dargestellt“, ebd. 1903, S. 349 ff.; „Die Lehre der Reformation von der Taufe. Ein theologisches Gutachten.“ „Hefte zur Christl. Welt“ Nr. 56, Tübingen 1906.

4) K. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie. Leipzig 1895.

5) R. A. Lipsius, Luthers Lehre von der Buße. Braunschweig 1892.

einandersetzung besonders mit Herrmann [1]); dasselbe Thema bearbeitete A. Galley [2]), gleichfalls in polemischer Auseinandersetzung besonders mit Vertretern der Ritschlschen Theologie. Rein historisch — die kritische Auseinandersetzung Luthers mit der römischen Lehre und Institution, und die Ausgestaltung einer neuen evangelischen Beichtordnung von Stufe zu Stufe verfolgend — behandelt E. Fischer [3]) Luthers Stellung zur Beichte. Der Abendmahlslehre Luthers gilt die Schrift von Karl Jäger [4]) über seine Lehre von der Realpräsenz, die deutlich zu machen sucht, welche Interessen des Glaubens er in diesem Theologumenon verteidigen wollte, zugleich aber auch an diesem Punkte zeigen will, warum eine die reformatorischen Prinzipien weiter ausbauende Theologie nicht in der Lage sei, den „ganzen" Luther festzuhalten. Dazu ist jüngst die Arbeit von Graebke über die Konstruktion seiner Abendmahlslehre getreten [5]). Seine Lehre von der Schrift hat gleichfalls immer wieder zu neuer Erörterung angelockt, und zwar einerseits die Entwicklung des Schriftprinzips in den Anfangsjahren seiner sich bildenden selbständigen neuen Theologie [6]), teils die Stellung, die er zur Heiligen Schrift einnimmt [7]). Daneben nicht minder die Frage nach dem, was er als Schriftausleger geleistet hat — eine Studie (von Zöckler) beschäftigt sich mit seiner

1) W. Hermann, Die Buße des evang. Christen in „Zeitschr. f. Theol. u. Kirche" 1891, S. 28 ff.

2) A. Galley, Die Bußlehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit. Gütersloh 1900.

3) E. Fischer, Zur Geschichte der evang. Beichte (bis 1523). 2 Teile. Leipzig 1902. 1903.

4) Karl Jäger, Luthers religiöses Interesse an seiner Lehre von der Realpräsenz. Gießen 1900.

5) Graebke, Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers. Leipzig 1908; dazu die sehr anerkennende Besprechung von Lobstein in „Theol. Lit.-Zeitung" 1908, Sp. 271 ff.

6) O. Undritz in „Neue kirchl. Zeitschr." 1897, S. 568 ff. 593 ff.; H. Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation. Leipzig 1901.

7) W. Walther in Teil I der oben S. 650 angeführten Schrift; O. Scheel, Luthers Stellung zur Hlg. Schrift. Tübingen 1902; R. Thimme, Luthers Stellung zur Hlg. Schrift. Gütersloh 1903.

letzten großen exegetischen Arbeit, seinem großen Genesis-Kommentar, eine andere (von K. Eger) untersucht seine Stellung zum Alten Testament an seinen Predigten über das 1. und 2. Buch Mose von 1524 ff. [1]), wobei letztere Schrift die Aufgabe tiefer erfaßt hat als die erstere. Auch eine Untersuchung über Luther als Ausleger des Vaterunsers sei erwähnt [2]). Über Luthers Stellung zum überlieferten Kanon und seine Bibelkritik handelt W. Walther in seinem „Für Luther wider Rom" S. 114 ff.; seine Stellung speziell zum Jakobusbriefe behandelt mein Aufsatz „Die Schicksale des Jakobusbriefes im 16. Jahrhundert" [3]).

An seiner Lehre vom servum arbitrium hat Max Staub eine ziemlich wohlfeile Kritik geübt [4]). Dagegen darf man E. Rietschel dankbar sein für die lichtvolle Behandlung der termini sichtbare und unsichtbare Kirche oder genauer der Lehre von der Sichtbarkeit der unsichtbaren Kirche bei Luther [5]). Die Feststellung seiner Anschauungen vom christlichen Gottesdienst hat die verschiedensten Theologen beschäftigt — ich nenne hier nur Gottschick, Grünberg, Hans, E. Achelis, G. Rietschel [6]).

1) O. Zöckler, Luther als Ausleger des Alten Testaments gewürdigt auf Grund seines größeren Genesis-Kommentars. Greifswald 1884. Karl Eger, Luthers Auslegung des Alten Testaments nach ihren Grundsätzen und ihrem Charakter untersucht an Hand seiner Predigten über das 1. u. 2. Buch Mose. Gießen 1900. — Vgl. ferner F. Grundt, Luthers Verhältnis zur allegorischen Schriftauslegung in „Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft" X, S. 617 ff.

2) E. Fischer, Luther und das Vaterunser in „Deutsch-evang. Blätter" 1905, S. 35 ff. — Mit der Frage nach der Verwandtschaft der Lutherschen Auslegung der Bitten mit der althochdeutschen hat sich O. Dibelius in seinem Buche „Das Vaterunser", Gießen 1903, beschäftigt, mit dem Ergebnis, daß diese Berührungen lediglich aus gemeinsamer Benutzung der patristischen Tradition, aber keineswegs, wie eine verwunderliche Annahme in unserer katechetischen Literatur behauptete, aus Bekanntschaft mit einem althochdeutschen Texte zu erklären ist.

3) In „Zeitschr. f. kirchliche Wissenschaft" X (1889), S. 359 ff.

4) M. Staub, Das Verhältnis der menschlichen Willensfreiheit zur Gotteslehre bei Luther und Zwingli. Zürich 1894.

5) E. Rietschel, Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche in „Stud. u. Krit." 1900; vgl. auch die kurze treffende Bemerkung von Loofs, Dogmengeschichte [4], S. 733, Anm. 6.

6) J. Gottschick, Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst

Letzterem verdanken wir auch eine sorgfältige Studie über seine Gedanken von der Kindertaufe [1]). In das ethische und soziale Gebiet führen uns die Arbeiten über Luthers Lehre vom Beruf und über seine Stellung zu den Fragen des sozialen Lebens [2]). Schließlich hebe ich Erich Brandenburgs feinen Vortrag über Luthers Anschauung vom Staate und der Gesellschaft hervor [3]).

Doch zu dem allen, was hier aufgezählt ist, kämen nun noch die Arbeiten über Luthers Stellung zum Kirchenrecht und zur Philosophie, über seine Verdienste um die Schule und um die deutsche Sprache, über ihn als Dichter und als Musiker, seine Kenntnis der Klassiker und seine Liebe zum deutschen Sprichwort, über sein Familienleben und seine Bedeutung als deutscher Mann, seine Stellung zu Juden und Türken, zur Astrologie — und wieviel anderes ließe sich noch hinzufügen! Je länger ich bei diesem Rückblick auf die abgelaufenen 25 Jahre Lutherforschung in mein Gedächtnis zurückzurufen suche, was doch alles und über wie verschiedene Themata geschrieben worden ist — es überkommt mich die starke Empfindung, daß unsere Theologie nicht nur, sondern auch unser geistiges Leben in den mannigfaltigsten Beziehungen noch immer mit ihm fest verbunden ist. Jede Richtung in Theologie und Kirche sucht ihren Zusammenhang mit ihm zu erweisen, gerade das Kräftigste und Beste, was sie hat, empfindet sie als Geist von seinem Geist. Jede neue emporstrebende Bewegung im

und seine tatsächliche Reform desselben. Gießen 1887. J. Hans, Der protestantische Kultus. 1890. E. Achelis, Studien über das geistliche Amt in „Stud. u. Krit." 1889; ders. in „Lehrbuch der prakt. Theol." [2]. Leipzig 1898. I, S. 548 ff.; G. Rietschel, Luthers Lehre vom Gottesdienst in „Halte was du hast", 1895, S. 1 ff. 65 ff.; ders. in „Lehrbuch der Liturgik" I. Berlin 1900, S. 29 ff. Grünberg, Die reformatorischen Ansichten und Bestrebungen Luthers und Zwinglis in bezug auf den Gottesdienst in „Stud. u. Krit." 1888, S. 409 ff.

1) Luthers Lehre von der Kindertaufe und das luther. Tauffomular in „Festschrift für J. Köstlin", Gotha 1896, S. 158 ff.

2) Karl Eger, Die Anschauungen Luthers vom Beruf. Gießen 1900. A. H. Braasch, M. Luthers Stellung zum Sozialismus. Braunschweig 1897.

3) Halle 1901 (Schriften des Vereins f. Ref.-Gesch., Heft 70).

kirchlichen und theologischen Leben beruft sich auf ihn, macht mit gewissen Ideen und Prinzipien Luthers Ernst. Daß es so bisher gewesen, hat Horst Stephan [1]) unlängst uns anschaulich in Erinnerung gebracht. So ist's auch in der Gegenwart. Und wenn aller Fortschritt im Rückgang und Anschluß, aber nie in bloßer Repristination, sondern stets in prinzipiell konsequenterer Fortbildung seiner Ideen sich vollzieht, so mag auch das wohl uns zum Beweise dafür dienen, daß er uns nicht ins Mittelalter gehört, sondern trotz aller Mischung von Überliefertem und Originalem in seinem Wesen uns der Prophet der religiösen und sittlichen Welt geworden ist, in der wir leben. Wir sehen die Schranken in seiner Erkenntnis deutlicher als es frühere Zeiten getan, wie wir auch für die menschlichen Schwächen in seinem Charakterbild geschärftere Augen bekommen haben: aber der Dank und die Bewunderung bleiben für den reichen Schatz, der in diesem irdenen Gefäß der Christenheit gegeben worden ist.

1) Horst Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche. Gießen 1907. Für die Aufklärungszeit vgl. auch Zscharnack in „Protest. Monatsheften" 1908.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Der Berg „Miṣʿar“ (Psalm 42, 7).

Von

Julius Boehmer.

Der massoretische Text dieser Stelle, der so viele Schwierigkeiten zu enthalten schien und jedenfalls zu so manchen Mißdeutungen geführt hat, lautet:

מֵאֶרֶץ יַרְדֵּן וְחֶרְמוֹנִים מֵהַר מִצְעָר

Das bedeutet wörtlich übersetzt nichts anderes als:

„Vom Lande des Jordans und des Hermons, vom kleinen Berge“.

Genau so haben auch schon LXX übersetzt:

„ἐκ γῆς Ἰορδάνου καὶ Ἑρμωνιεὶμ ἀπὸ ὄρους μικροῦ.“

Dagegen haben andere Übersetzer und Erklärer alter Zeit allerlei aus dem Texte gemacht. Nicht daran zu erinnern, daß vereinzelte Handschriften חֶרְמֹנִים in חֶרְמוֹן änderten, also die gebräuchliche Form für die dichterische einsetzten (der Plural ist als Plural der Fülle, im Sinne von „Hermon-Berge“, „Hermon-Spitzen“ zu beurteilen), so hat schon die syrische Peschitta mit leichten, scheinbar irrelevanten Änderungen gleichsam gespielt, indem sie jene Stelle so wiedergibt:

„Vom Lande des Jordans, vom Hermon und vom kleinen Berge“,

so daß es aussieht, als seien die drei genannten Örtlichkeiten in eine Reihe gestellt. Übrigens hat auch Kautzsch' Bibelübersetzung nicht viel anders: wenn auch ihr Wortlaut sich besser als die Peschitta dem Grundtext anpaßt, dem Sinn gemäß kommt sie aufs gleiche hinaus. Nämlich:

„vom Jordanlande und den Hermonbergen her, vom Berge . ." mit der Anmerkung: „Vom Berge der Kleinheit", also „vom kleinen (geringfügigen) Berge. Der Text ist ohne Zweifel verderbt".

Damit wird eine zweite Schwierigkeit, die der Wortlaut verursacht, angerührt; die Frage, wie מצער zu verstehen sei, ob als Abstraktum, oder (wie in der Neuzeit oft vorgeschlagen worden ist) als Eigenname eines uns sonst freilich nicht bekannten Berges. Die Frage muß so gestellt und entschieden werden, da Textemendationen bei Mangel jeglichen konkreten Materials an dieser Stelle einfach in die Luft gebaut werden müßten, also keine Aussicht auf Dauer haben könnten.

Zugleich aber ist in Kautzsch' Wiedergabe des Textes, wie gesagt, jene erste Schwierigkeit angedeutet. Es wird nämlich angenommen, daß חרמנים von ארץ abhängig sei, ähnlich wie die Peschitta übersetzt und wie es die Akzentuation der Massoreten erfordert. Es ist aber die Frage, ob dies das richtige sei. Denn es wäre ohne Frage eine harte Verbindung — das gilt im Hebräischen wie im Deutschen —, sich so auszudrücken: „vom Land des Jordans und dem Hermon, vom kleinen Berge", wo doch die drei Begriffe: Jordanland, Hermon, kleiner Berg koordiniert erscheinen sollen. Natürlicher wäre es jedenfalls, wenn — wäre es so gemeint, wie Kautzsch will — das מִן vor הַר fehlte und durch ו ersetzt würde. So wie der Text lautet, kann חרמנים wohl grammatikalisch nur zu יַרְדֵּן gezogen und von מארץ abhängig genommen werden.

Wenn man nun, um beide Schwierigkeiten zu würdigen und zur Lösung zu bringen, alte und neue Übersetzungen, alte und neue Kommentare nachschlägt, so findet man eine wahre Musterkarte von Auffassungen, deren Berechtigung dann zum Teil wieder in Zusammenhang steht mit anderen Punkten, die der Erklärung Schwierigkeiten bereiten. Sie im einzelnen aufzuzählen, hat keinen

Zweck. Indes wird es doch gut sein, einige der neueren Erklärer, sofern sie typisch sind, näher ins Auge zu fassen.

Beginnen wir mit Briggs, der neuestens in zwei starken Bänden von The International Critical Commentary die Psalmen ausgelegt hat. Trotz der umfangreichen Erklärung geht er zu Psalm 42, 7 auf die vorhandenen Schwierigkeiten mit keiner Silbe ein. Er begnügt sich zu sagen, daß es sich hier handle um die Gegend des oberen Jordans, seine Quellen im Hermon mit seinen mehrfachen Bergspitzen, zu denen der wegen seiner Kleinheit bekannte, vielleicht auf dem westlichen Jordanufer gelegene Berg Miṣʿar im Gegensatz stehe. Dagegen über die Frage der richtigen Übersetzung wirft er einen undurchdringlichen Schleier, indem er 42, 7 so widergibt:

„from the land of Jordan **and the** Hermons **and** from Mount Mizar“.

In der Erklärung aber hat er die Richtigkeit dieser Übersetzung mit keinem Worte begründet, nicht einmal berührt, wiewohl er mit and the die Frage, ob the Hermons von of oder von from abhänge, einfach offen läßt, und die Einschaltung des zweiten and auf den Urtext sich jedenfalls nicht berufen kann. Da macht es eigentlich die englische Bibel in der Ausgabe der Revised Version besser, wenn sie wiedergibt:

„from the land of Jordan, the Hermons, from the hill Mizar“.

Denn sie schließt sich erstens genau an den Urtext an und läßt ferner keinen Zweifel darüber, welchen Sinn sie mit den Worten verbindet.

Kommen wir von Briggs zu Baethgen, so treffen wir bei ihm das gerade Gegenteil, nämlich echt deutsche Gründlichkeit, die es sich eher zu schwer als zu leicht macht und daher auch einmal wacker daneben zu hauen imstande ist. Baethgen im Handkommentar (3. Auflage) geht sogar ausdrücklich davon aus, daß V. 7 (wie V. 8. 9) eine Anzahl großer Schwierigkeiten enthalte. Er macht dann zunächst darauf aufmerksam, daß „das Land des Jordans“ meistens als „das jenseits des Jordans gelegene Land“, das durch die weitere Bestimmung „Land der Hermone“ noch genauer

charakterisiert wäre, verstanden werde. Diese Ansicht habe bereits Olshausen als völlig unhaltbar bezeichnet. Mit Recht: schwerlich wird sie heute noch von vielen geteilt, so daß jenes „meistens“ sicherlich unangebracht ist. „Viel natürlicher“, fährt Baethgen fort, fasse man „das Land des Jordans und der Hermone“ mit Theodoret als Bezeichnung Kanaans, das mit diesem Ausdruck nach seinem größten Fluß und seinem höchsten Berg gekennzeichnet werde. Die Präposition מִן könne „dann aber“ nur mit „fern von“ wiedergegeben werden. Mit Recht zieht Baethgen „Hermone“ als zweiten Genetiv zu „Land“. Richtig auch nennt er den Hermon „die weithin sichtbare nördliche Grenzmarke der israelitischen Eroberungen im Ostjordanlande“ nach Deut. 3, 8; 4, 48, der sogar laut Jos. 12, 5 und 13, 11 zum israelitischen Gebiet und zwar in seiner ganzen Ausdehnung gerechnet wurde. Mit dem Plural „Hermone“ seien entweder die verschiedenen Gipfel des Berges oder „ein Land, das Berge wie den Hermon hat“, gemeint. Die letzte Erklärung scheint unnötig und unnötig gekünstelt, wo die andere so viel näher liegt. Nicht minder gekünstelt ist die Auffassung, die „Land des Jordans und der Hermone“ als Bezeichnung Kanaans nimmt. Seit wann denn bezeichnet man ein Land einseitig nach seiner Grenze und zwar nur derjenigen einer einzigen Himmelsrichtung? Denn das waren Jordan und Hermon in Wirklichkeit. Da liegt es doch viel näher, bei dem einfachen Wortlaut zu bleiben. Von selbst fällt damit auch die nicht minder gekünstelte Erklärung der Präposition, die bezeichnend genug mit „kann dann aber nicht“ eingeführt wird. — Die Kraft dieser Beweisgründe verstärkt sich erheblich, wenn man die weitere Erklärung bei Baethgen liest. Die beiden Schlußworte des Verses, die alle alten Übersetzer mit „Berg der Kleinheit“ wiedergeben (auch die LXX?), könnten nicht Apposition zu „Hermon“ sein. Das bedarf eigentlich keiner Versicherung, schon darum, weil die Apposition nicht von einer Präposition regiert sein kann, die dem nomen regens fehlt, und es daher weiterer Gründe, wie sie Baethgen beizubringen unternimmt, nicht bedarf. „Daher“ hätten neuere Ausleger die Worte von einem sonst völlig unbekannten Berge Miṣʿar als dem jetzigen Aufenthaltsort des

Psalmisten verstanden. Aber „eine so peinlich genaue geographische Fixierung" sei „banal". Den letzten Einwand bekennen wir nicht zu verstehen. Mindestens erschiene es uns ebenso „banal", wenn der Sänger (in Baethgens Sinn zu reden) uns, nachdem er schon versichert hat, daß er fern von Kanaan (= Land des Jordans und der Hermone) sei, nun noch einmal ausdrücklich versichert, daß er (damit) auch fern vom Zion sei. Denn so will in der Tat Baethgen „den kleinen Berg" mit dem Midrasch, dem auch Cheyne, Origin of the Psalter S. 115 f. 317, folgt, verstanden haben. Allerdings scheinen die Gründe, die er für diese seltsame Auffassung anführt, sehr luftig. Er sagt einmal: „In der Aufzählung der wichtigsten Lokalitäten des Heimatlandes durfte er neben Jordan und Hermon kaum fehlen" und vergleicht dazu merkwürdigerweise Psalm 43, 3, wo allerdings von „Jahwes heiligem Berg und seiner dortigen Wohnung" die Rede ist. Doch was soll das hier? Hätte Baethgen doch lieber noch auf Psalm 48, 2. 3; 50, 2 u. ä. hingewiesen, wo es ziemlich anders lautet! Aber weiter! „Die Bezeichnung des Zion als des kleinen Berges im Gegensatz zu dem gewaltig (gemeint ist: hoch) ragenden Hermon verrät die Innigkeit des Gefühls (!), von dem der Sänger gerade für diesen äußerlich so unscheinbaren Hügel erfüllt ist." Es wäre jedoch so gekünstelt wie möglich, im vorliegenden Zusammenhang und gemäß der im ganzen Psalm obwaltenden Stimmung etwas von „Innigkeit des Gefühls" zu finden und diese aus der Wendung „kleiner Berg" herauszulesen; ganz abgesehen davon, daß nach den schon angeführten Stellen der Zion den alttestamentlichen Frommen etwas ganz anderes war als „der kleine Berg". Zudem war der Zion auch keineswegs „ein äußerlich unscheinbarer Hügel". Das wird jeder wissen, der ihn einmal aus der Nähe, z. B. vom Ölberg her oder aus dem Kidrontal oder sonstwo von Süden her, geschaut hat. Im Altertum muß dieser Eindruck noch viel erhabener gewesen sein. Aber auch hier wieder verrät Baethgen mit seiner Erläuterung: das מִן in מֵהַר „muß" die Entfernung bezeichnen, „dann aber muß der kleine Berg ein Berg in Palästina sein" — die ganze Unsicherheit seiner Position. Am stärksten tritt diese in Baethgens Schlußsatz hervor: „Immer-

hin ist der Ausdruck *auffallend* und der Text vielleicht verderbt." Damit hat Baethgen *selbst* anerkannt, daß jeder Erklärungsversuch, der etwas weniger „auffallend" ist als der seine, alles für sich hat. Die weiter angeführten und von Baethgen selbst sofort zurückgewiesenen Konjekturen Olshausens und Hitzigs verdienen überhaupt keine Erwähnung.

Gehen wir nunmehr zu Duhm über. Sein Psalmenkommentar im kurzen Handkommentar würdigt allerdings die Schwierigkeiten unserer Stelle einigermaßen und sieht richtig, daß „der Vers vollkommen klar und unzweideutig ist". Allein seine „scherzhafte" Behandlungsart geht dennoch über die eigentlichen Schwierigkeiten „scherzhaft" hinweg. Seine haltlosen Behauptungen wie die, daß der Hermon „bekanntlich" nicht zu Palästina gehöre, sind schon oben abgetan worden. Er will im Text den Berg Misʿar finden, was vorläufig auf sich beruhen mag, und erkennt im „Lande" des Jordans seine „Heimat". Wenn er aber fortfährt: „also in der Gegend der Jordanquellen", so hat er übersehen, daß „Gegend" und „Heimat" nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden können. Es muß sich wohl da noch ein anderer Ausweg finden lassen, den es suchen gilt.

Am einfachsten und einleuchtendsten übersetzt Keßler, der freilich auch vom „Berge Misʿar" redet. Doch weist er mit Recht Baethgens Erklärung von מִן zurück und verweist auf den „nördlichen wasserreichen Teil des Ostjordanlandes". Auch erklärt er mit Recht, daß Textänderungen nicht erforderlich seien. —

Fassen wir nunmehr zusammen, so hängt das Interesse des Auslegers, da die übrigen namhaft gemachten Punkte keiner Erwähnung bedürfen, wesentlich an zwei Fragen, nämlich 1) was ist הַר מִצְעָר? und 2) wie ist ארץ ירדן וחרמונים gemeint? Diese beiden Fragen hängen sogar unlöslich zusammen.

Da bedarf es nun vorerst keiner Worte, daß es eine mißliche Sache ist, wie es freilich die Mehrzahl der modernen Exegeten seit de Wette fordert, hier einen neuen geographischen Namen zu *konstruieren*, entgegen *sämtlichen* alten Übersetzungen und Auslegern. Wenigstens solange irgendwelche andere Möglichkeit besteht — und sie besteht —, sollte man es mit ihr versuchen.

Diese hängt aber an dem Verständnis vom „Land des Jordans und des Hermons". Bekanntlich kommt ארץ mit nachfolgendem Genetiv im Alten Testament als Ausdruck der mannigfachsten Beziehungen vor, über die im einzelnen die Lexika zu vergleichen sind. Duhm (s. o.) will es hier als das Land, worin einer geboren ist, als Vaterland, Heimat fassen, wie etwa Gen. 30, 25; Jes. 8, 8; Jon. 1, 8, und sieht darin eine dichterische Wendung, die er nun freilich lediglich auf den Jordan deutet, während er sie zum Hermon in keine Beziehung setzt. Denn daß man ein „Land" in gewissem Sinn als Heimat eines Flusses fassen **kann**, sein Ursprungsland also, steht außer Frage. Daß aber kein Land „Heimat" (Ursprungsland) eines **Gebirges** sei, steht ebenso fest. Hier fehlt eben der Gegensatz eines anderen Landes, das für den Fluß vorhanden ist, welcher nach seinem „Heimatlande" in ein anderes Land eintritt. Freilich ob an unserer Stelle von der Heimat des Jordanflusses die Rede sein **muß**, ob hebräische Auffassung und Sprache ein „Land" als Heimat eines Flusses überhaupt bezeichne, das ist sehr die Frage. „Heimat" eines Flusses ist wohl eher das Gebirge, dem er entspringt, oder die Quelle, aber nicht ein ganzes Land, um so mehr, wenn dieses Land nicht eine Einheit bildet, die dem später durchflossenen Flußgebiet entgegengesetzt werden könnte. Kurz mit ארץ als „Heimat" ist hier nichts anzufangen.

Dagegen belasse man den Ausdruck ganz in seiner Allgemeinheit, wie er lautet. „Das Land des Jordans und Hermons" ist „das Land, das dem Jordan und Hermon gehört", „das zum Jordan und Hermon gehört", das Land, das in Beziehung zu Jordan und Hermon steht, für das Jordan und Hermon irgendwie kennzeichnend sind, so daß es nach ihnen genannt wird. Dieses gilt ohne Frage von jenem Gebiet, das sich zwischen Hermon und Hulesee auf beiden Seiten des Jordans erstreckt. Einmal ist es vom Jordan gekennzeichnet, der es in mehreren Armen durcheilt und hier zahlreiche Sümpfe bildet, so daß es fast einem einzigen ununterbrochenen, vom Jordan gefüllten See (wenigstens zeitweise) gleicht. Sodann aber wird es von dem hochragenden Hermon geradezu und völlig beherrscht. Denn zwar sieht man den Hermon an geeig-

neten Punkten im ganzen Heiligen Lande, schon auf dem El-munṭar zwischen Ölberg und Totem Meer bei günstiger Witterung, auf der Paßhöhe südlich von Nablus und von da ab, je näher man ihm kommt, um so deutlicher. Allein seine alles überragende Riesengestalt, seine beherrschende Art gewahrt man doch erst, wenn man von den Bergen Obergaliläas in die Jordanebene hinabgestiegen ist und wenn man sie auf der West- oder Ostseite durchzieht. Ja man könnte davon fortfahren, wie auf der ganzen Strecke etwa von Derʿāt bis Damaskus hin an den meisten Stellen der Hermon mit seiner ganzen wuchtigen und imponierenden Gestalt den Reisenden begleitet. Allein das steht hier nicht in Frage, sondern es handelt sich um das Land, zu dem beide, Jordan und Hermon, gehören. Dies kann nur von dem Gebiet des oberen Jordans gesagt werden. Für dieses ist die Wendung „Land des Jordans und Hermons" wie geschaffen, so passend wie möglich, wie jeder bezeugen wird, der das Gebiet einmal in Augenschein genommen hat. Dabei bleibt die Frage, ob der Hermon zum Gebiet Israels gehörte oder doch gerechnet wurde (wenn dies letztere auch nach den angeführten Bibelstellen sicher ist, kraft einer idealen Anschauungsweise, wie sie etwa auch dem Ostjordanlande zuteil wurde), völlig außer Sehweite. Das Jordan-Hermon-Gebiet deckt sich nicht ohne weiteres mit der heute sogenannten arḍ-el-ḥule, obwohl dieses auch dazu gehört und der Ausdruck selbst als treffliche Analogie zu ארץ ירדן וחרמנים gelten darf. Vielmehr gehört mehr als das Gebiet der Jordanebene hierher.

Wieviel mehr und inwiefern, das lehrt der Kontext. Sinn und Zusammenhang in Ps. 42, 7 wie der rhythmische Parallelismus der Stelle lehren gleichermaßen, daß מהר מצער eine genauere Bezeichnung der Örtlichkeit im Anschluß an das Vorhergehende geben will. Mit anderen Worten: הר מצער meint die Örtlichkeit, wo sich der Psalmist befindet, eine Örtlichkeit also im Jordan-Hermon-Gebiet. Was will nun הר מצער? Das Wort מִצְעָר ist dem Alten Testament auch sonst nicht unbekannt. Es findet sich in Gen. 19, 20 zweimal, einmal auf eine Stadt (Zoar) bezogen, dann abstrakt genommen — beide Male im Sinne von „Kleinigkeit", „etwas Kleines". Das Wortspiel mit צוֹעַר V. 22

ist für die Sache hier durchaus irrelevant: dagegen zeigt der Doppelgebrauch des Wortes in V. 20 eine gewisse Geschmeidigkeit, deren sich מצער erfreute. Wieder etwas anders ist es Jes. 63, 18 gewandt, indem es hier in der Verbindung לַמִּצְעָר (zu ergänzen: von Zeit) steht, ganz dem neutestamentlichen μικρόν Joh. 14, 19; 16, 16 ff. entsprechend — deutsch: „um ein kleines" = fast. Auch LXX übersetzen an dieser Stelle mit μικρόν. Weiter wird Hiob 8, 7 gesagt: „dann wird dir dein Anfang (= früherer Zustand) als etwas Kleines (= מצער) erscheinen". Endlich 2 Chron. 24, 24: „mit einer Kleinigkeit (= geringen Anzahl) von Männern" rückte die Heeresmacht Arams an.

Die Form מִצְעָר nun (sie wird übrigens ebenso oft מִזְעָר geschrieben und kommt so nur im Jesajabuche vor: 10, 25; 16, 14; 24, 6; 29, 17), für dessen Verständlichmachung Lexika und Grammatiken, soviel ich sehe, versagen (Gesenius-Kautzsch [27] könnte § 85 h S. 236 oder auch § 45 e S. 122 davon handeln, wenigstens analoge Formen anführen, aber es findet sich nichts Derartiges), ist ähnlich wie etwa מִצְעָד, מַאֲמָץ [מָבוֹא (Hes. 33, 31; 44, 5)], מִבְטָח, [מָגוֹר, מַדְוֶה, מוֹצָא (2 Sam. 3, 25. Dan. 9, 25), מַעֲבָר, מַעְבָּד, מַסְתֵּר, מִסְפֵּד, מַסַּע, מָנוֹס, מָנוֹחַ], מִמְשָׁל, מִכְלָל, [מַטְבֵּחַ (Jes. 30, 32)], מִפְלָשׂ, מִשְׁכָּב gebildet und wie diese alle nichts weiter als der substantivierte Infinitiv Kal vom intransitiven Verbum. Daß diese Nominalbildung zum Teil später andere als Infinitivbedeutung annimmt, und daß sie ähnlich auch beim transitiven Verbum vorkommt, gehört nicht hierher; ebenso nicht, daß dieselbe Form zum Teil mit der Femininendung vorkommt, z. B. [מְבוּסָה], מִלְחָמָה [eigentlich: das Kämpfen], מֶמְשָׁלָה, מַרְגֵּעָה. Prüft man aber alle jene Formen einzeln und sorgfältig durch, dann wird man nicht mehr wohl an der gewöhnlichen Annahme festhalten können, daß die Infinitivbildung mit מ eine spezifisch-aramäische oder jedenfalls unhebräische sei.

Demnach ist הַר מִצְעָר „Berg der Kleinheit", „kleiner Berg". Das ist allgemein zu verstehen und meint sowohl die Niedrigkeit als die geringe Ausdehnung des Berges, beides nach dem Vorhergehenden in Beziehung auf und im Gegensatz zu dem großen (= hohen und weit ausgedehnten) Hermon. Hier bieten sich nun

in der Gegend des oberen Jordans mannigfache Möglichkeiten. Man kann einmal denken an die niedrigen Höhen und Höhenzüge, die auf dem Ost- und namentlich auf dem Westufer des Jordans nördlich vom Hulesee sich hinziehen, selbst an den Hügel, auf dem Lais-Dan sich erhob, die alle nur hundert oder wenige hundert Meter sich erheben, gegenüber dem Hermon, der fast 2800 Meter Höhe hat. Man kann hier auch sonst, von Dan abgesehen, eine bestimmte Stelle ins Auge fassen. Man kann aber auch irgend einen wesentlich höheren Berg, sei's in Obergaliläa, sei's im Dscholan, hierher beziehen, wenn etwa auf ihm oder an seinem Abhang eine Ortschaft bestand, in der der vertriebene (oder verbannte) Psalmist lebte. Beispielsweise kämen in Betracht: in Obergaliläa der Dschebel Hunin mit 900 Metern, die Höhe von Kades-Naphtali mit fast 500 Metern, Hazor (jetzt El-churêbe) mit über 500 Metern; im Dscholan die Höhe von Banjas mit 300 Metern, Qal'at eṣ-Ṣubêbe mit 750 Metern, Skek mit 1000 Metern oder eine von den anderen Höhen, die bis über 1200 Meter Höhe ansteigen, sofern sie eine Ortschaft getragen haben. Übrigens wäre auch möglich, daß der Sänger fern von einer Ortschaft gelebt, sich mit seinem Schmerz in die Einsamkeit begeben hat. Auf das alles kommt es nicht an, sondern darauf, daß auch alle diese Berge nach ihrer Höhe und Ausdehnung immer noch „klein" erscheinen dem Hermon gegenüber. Dieser Eindruck wird sich jedem unauslöschlich eingeprägt haben, der einmal im Dscholan geweilt hat.

Damit ist, meine ich, an Psalm 42, 7 alles erklärt, was zu erklären ist. Es sind die Möglichkeiten des Verständnisses dargelegt, auf die der Text hinweist. Weiter zu gehen ist dem Exegeten nicht möglich, aber so weit zu gehen ist er vielleicht sogar verpflichtet, solange er keinen besseren Weg zu zeigen weiß. Andere Fragen dagegen, z. B. warum LXX (die übrigens bald *μικρός*, bald *ὀλίγος* je nachdem für מִצְעָר setzen) in *ἀπὸ ὄρους μικροῦ* keinen Artikel haben, den der hebräische Text fordert, oder ob V. 8 auf den rauschenden Jordan hinweist, was anzunehmen möglich, aber keineswegs geboten ist, können füglich auf sich beruhen.

Rezensionen.

1.

Eerdmans, B. D., Alttestamentliche Studien. I. Die Komposition der Genesis. Gießen, Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), 1908. VIII u. 95 S. 8°. 2,60 ℳ.

„In dieser Abhandlung über die Komposition der Genesis sage ich mich los von der kritischen Schule Graf-Kuenen-Wellhausen und bestreite ich die sogenannte neuere Urkundenhypothese überhaupt." Mit diesem Satz beginnt das Vorwort. Voraussichtlich wird diese Absage eines hochangesehenen Kritikers von vielen mit lebhafter Genugtuung als ein Anzeichen dafür begrüßt werden, daß das Hauptbollwerk moderner alttestamentlicher Kritik nicht mehr lange standhalten wird. Das Ansehen des Verfassers rechtfertigt es, wenn wir seine Einwände hier einer etwas genaueren Prüfung unterziehen. Die Massenhaftigkeit des in die Erörterung hineingezogenen Materials aber nötigt uns zugleich, nur einige Hauptfragen herauszugreifen und das Beweisverfahren an einigen typischen Beispielen zu prüfen.

Zunächst ist zu bemerken, daß der Streitpunkt klar erfaßt werden muß. Wer die neuere Urkundenhypothese als verfehlt erweisen will, hat nicht genug getan, wenn er eine beliebige Spezialform derselben oder so und so viele unwesentliche Details in ihrer Durchführung als falsch erweist. Er muß das Wesen der Hypothese, ihren eigentlichen Kern, angreifen und ihre Hauptstützen brechen. Worin besteht das Wesentliche der neueren Urkundenhypothese? Darin, daß behauptet wird, das Material des Hexateuchs stamme aus vier großen z u s a m m e n h ä n g e n d e n Schriften (J, E, D, P), von denen zwei (J und E) einander sehr nahe verwandt sind, während sich die übrigen durch ein besonderes Gepräge scharf abheben. Unwesentlich dagegen ist es, welchen Umfang man diesen vier Quellen im einzelnen zuschreibt, ob man sie als literarische Einheiten

oder als kompliziertere Gebilde (Grundstock, in den ältere Bestandteile aufgenommen sein können, und Ergänzungen) auffaßt, und welche Entstehungszeit man ihnen zuschreibt (die Ansetzung von P im 5. Jahrhundert ist das Charakteristikum nur einer Spezialform der neueren Urkundenhypothese, der Grafschen Hypothese). Die Hauptstützen für die Annahme von vier Quellen bilden die Unterschiede von J E und D und P hinsichtlich der kultischen Vorschriften und der Stellung zur Tradition, sowie die Erkenntnis, daß die Stücke mit gleichem Charakter sich zu relativen Einheiten zusammenschließen lassen, und daß sich auf diese Weise zugleich die einfachste Erklärung für die Dubletten und Widersprüche darbietet. Es liegt danach auf der Hand, daß die Genesis für sich allein nur einen sehr ungenügenden Boden für eine Widerlegung der neueren Urkundenhypothese bietet. Die Quelle D kommt hier, abgesehen von einzelnen unsicheren Spuren, überhaupt nicht vor, von den übrigen Quellen aber liegen in der Genesis nur Teile vor, in denen ihr Charakter auch nur teilweise zur Darstellung kommt. Man könnte in abstracto einmal annehmen, daß die Quellen alle nur die Mosezeit behandelten, und daß erst die spätere Bearbeitung dem aus vier Quellen zusammengesetzten Werke über die Mosezeit eine Vorgeschichte beifügte, deren Materialien aus ganz anderen Quellen abgeleitet und ganz anders geschichtet wären; man erhielte dann eine neue charakteristische Form der neueren Urkundenhypothese, aber ihr Kern bliebe unangetastet. Schon aus diesem Grunde ist es ein Unding, durch eine kritische Nachprüfung der neueren Urkundenhypothese allein an der Genesis deren Berechtigung zu bestreiten. Der Verfasser stellt freilich eine Nachprüfung auch an den folgenden Büchern in Aussicht. Da er aber zunächst nur seine Arbeit über die Genesis vorlegt, muß er es sich gefallen lassen, daß man vorläufig sein Material als ungenügend für die Erreichung des angegebenen Zweckes bezeichnet. Im besten Fall beweist er, daß es falsch war, die neuere Urkundenhypothese auch auf die Genesis anzuwenden. Auch die Tatsache, daß er eine Hypothese, die sich auf das Ganze des Hexateuchs oder wenigstens des Pentateuchs stützt, widerlegen zu können glaubt, indem er ihre Durchführung in einzelnen Teilen kritisiert, offenbart die Schwäche seines Angriffes.

Doch treten wir nun in die Prüfung der Frage ein, ob der Verfasser die Anwendbarkeit der neueren Urkundenhypothese auf die Genesis als unmöglich erwiesen hat. Er beschäftigt sich im ersten Teil seiner Untersuchung mit der Frage, ob man berechtigt ist, eine zusammenhängende priesterliche Erzählungsreihe in der Genesis anzunehmen (S. 2 bis 33). Er leugnet das, indem er ausführt: 1. die für P ausgeschiedenen Bestandteile entsprechen nicht genau der Charakteristik, die man von P zu geben pflegt, 2. sie lassen sich nicht zu einer einheitlichen Schrift zusammensetzen, da sie mehrfach nicht miteinander harmo-

nieren, 3. sie ergeben keinen geschlossenen Zusammenhang, 4. sie lassen sich nicht alle aus der angeblichen Abfassungszeit von P erklären, 5. ihre Ausscheidung aus dem Zusammenhang ist zum großen Teil unbegründet, ja unmöglich. Die angeblichen P-Stücke sind, soweit sie überhaupt ausgesondert werden müssen, „Traditionen verschiedener Herkunft, von denen es sich nicht wahrscheinlich machen läßt, daß sie durch einen priesterlichen, exilischen oder nachexilischen Schriftsteller als Einleitung zu einem gesetzlichen Werk zusammengetragen wurden“ (S. 33), und mehrfach sind es bloße Glossen eines schriftgelehrten Bearbeiters. Es ist leicht zu sehen, daß die angeführten Gründe zum großen Teil für die Hauptfrage irrelevant sind. Soweit das der Fall ist, brauchen wir hier nicht näher auf sie einzugehen. Ad 1. Wenn die gewöhnliche Charakteristik von P nicht ganz zu den ausgeschiedenen P-Stücken stimmt, so beweist das nur, daß die Charakteristik den P-Stücken genauer angepaßt werden muß. Im ganzen scheint mir der Verfasser freilich hier etwas zu übertreiben; in einigen Beziehungen aber wird man seine Kritik in der Tat beachten müssen. Ad 3. Daß die P-Stücke, um zu einer Quelle zusammengefaßt werden zu können, einen lückenlosen Zusammenhang ergeben müßten, ist eine unberechtigte Forderung. Wenn hier und da behauptet wird, der Redaktor habe P vollständig aufgenommen, so ist das eine Behauptung, die wenigstens für die Patriarchengeschichte unberechtigt war. Wenn aber der Redaktor in der Urgeschichte P wirklich vollständig aufgenommen hat und ebenso in der Abrahamgeschichte, so darf man daraus nicht folgern, er hätte auch in der Jakobgeschichte ebenso verfahren müssen, und wenn hier die P-Stücke keinen Zusammenhang ergeben, so beweise das, daß R für diesen Teil keine zusammenhängende P-Quelle vorfand, daß es also eine solche überhaupt nicht gab; denn eine gewisse Inkonsequenz kann man auf der Seite des Redaktors nicht für etwas Unmögliches halten. Ad 4. Wenn einzelne P-Stücke aus der angeblichen Abfassungszeit von P nicht erklärlich sind (worin der Verfasser meines Erachtens übrigens wieder zu weit geht), so ist zu bedenken, daß die neuere Urkundenhypothese an sich eine bestimmte Datierung von P nicht erfordert, daß aber gewisse Disharmonien hinsichtlich der Abfassungszeit von P auch im Rahmen der Urkundenhypothese möglich sind, weil P teils ältere Materialien verwertet haben, teils durch spätere Zusätze bereichert sein kann. Ad 5. Wenn man wirklich zu viel für P reklamiert hat, so ergibt zwar das, was man mit Recht ausgesondert hat, noch weniger einen vollständigen Zusammenhang, als man bisher annehmen zu dürfen glaubte, aber es bleibt doch die Möglichkeit, daß diese Stücke in der Hauptsache von einem Verfasser stammen und einst Teile eines geschlossenen Zusammenhangs waren. Übrigens ist die Kritik, die der Verfasser an der Ausscheidung der P-Stücke übt, methodisch nicht gerechtfertigt. Die gewöhnliche Analyse geht von größeren, zusammenhängenden

Erzählungen, besonders in der Urgeschichte, aus, die als Dubletten zu anderen von diesen geschieden werden müssen. An solchen Stücken studiert man die Eigentümlichkeiten ihres Verfassers und gewinnt damit die Kriterien, die auch solche Stücke vom gleichen Verfasser erkennen lassen, die für sich allein keinen sicheren Grund zur Ausscheidung aus ihrem jetzigen Kontext geben würden. Eerdmans aber geht gerade von den letzteren Stücken aus (12, 4b—5; 13, 6. 11b. 12a; 19, 29; 16, 1a. 3. 15). Natürlich ist es bei einigem guten Willen nicht schwer zu zeigen, daß diese kleinen Sätze fast alle für den Kontext festgehalten werden können, wiewohl das nicht immer ohne Künstelei geht (z. B. 12, 5 sagt zwar z. T. dasselbe wie V. 4, aber „der hebräische Stil berichtet über nähere Bestimmungen oft sehr breit und führt diese dann durch Wiederholung des schon Gesagten ein"; V. 5b widerspricht V. 1 nicht, denn ויצאו ללכת kann auch übersetzt werden „sie zogen aus, indem sie gingen"). Dann aber bleiben in der Patriarchengeschichte nur vereinzelte Stücke übrig, die man für Fragmente einer einst zusammenhängenden Erzählungsreihe (P), ebensogut aber für zusammenhanglose Bearbeiterzusätze halten kann. Welche dieser Auffassungen den Vorzug verdient, läßt sich allein aus dem Material, das die Patriarchengeschichte liefert, nicht entscheiden. Eerdmans aber schließt: in Gen. 12—50 läßt sich eine zusammenhängende Quelle P nicht nachweisen, wahrscheinlich gab es eine solche also überhaupt nicht. Dieser Schluß ist hinfällig, wenn außerhalb von Gen. 12—50 Gründe für die Annahme einer zusammenhängenden Quelle P liegen.

Ernster zu nehmen sind die Gründe, die oben unter 2. summarisch angedeutet sind. Doch hat der Verfasser auch hier übertrieben, und die Schwierigkeiten, die er mit Recht hervorhebt, lassen eine Lösung auch im Rahmen der neueren Urkundenhypothese zu. Zu den Übertreibungen rechne ich z. B. folgende Ausführung (S. 4): „Die Toledoth Sems (Gen. 11, 10) können unmöglich die Fortsetzung der Toledoth der Söhne des Noach sein (Gen. 10, 1); denn in diesen letzten Toledoth finden wir die Söhne Sems schon aufgezählt (Gen. 10, 22. 31). Derselbe Schriftsteller kann sie also nicht 11, 10 noch einmal aufzählen und einen neuen Anfang machen. Außerdem wäre es auch sehr sonderbar, daß P in Gen. 10 die Nachkommen des ältesten Sohnes Sem in den Hintergrund hätte treten lassen für die heidnischen Söhne Japhets, welche jetzt die Reihe von Noachs Nachkommen eröffnen." Hiergegen ist zu bemerken: Die Toledoth Sems 11, 10ff. sind durchaus keine Wiederholung von 10, 22. 31; denn in 11, 10ff. wird nur eine Linie, die von Sem auf Terach führende, behandelt, in 10, 22. 31 werden alle Söhne Sems aufgezählt, ohne daß der Stammbaum eines von ihnen (außer dem Arams) weitergeführt würde. Es hätte freilich nach 10, 22 genügt, wenn in Kap. 11 sofort mit Arpachschad begonnen und

der ganze Abschnitt mit „Toledoth Arpachschads“ überschrieben worden wäre. Wer daran Anstoß nimmt, sei darauf verwiesen, daß P auch sonst so verfährt, daß er die Toledoth eines Mannes eröffnet mit einem Satz, der schon in den vorhergehenden Toledoth enthalten war (vgl. 5, 1 f. mit 1, 27; 6, 10 mit 5, 32; 25, 12 mit 16, 15; 25, 19 mit 21, 3), und daß Arpachschad in der Tradition eine viel zu geringe Rolle spielte, als daß ihm besondere Toledoth zugeteilt werden konnten, so daß er als Ahnherr der Israeliten erschienen wäre und nicht sein viel bekannterer Vater Sem. Daß Sem in Gen. 10 an letzter Stelle behandelt wird, obwohl er nach P der älteste der Brüder ist (übrigens doch auch 10, 1!), entspricht nur der Eigenart des P, die wir durchgehends beobachten, daß die unbedeutenden Nebenlinien vorweg behandelt werden. Doch es gibt auch wirkliche Schwierigkeiten. Gen. 5, 1 sieht nicht aus wie eine *Kapitel*überschrift, sondern wie eine *Buch*überschrift, so daß 1, 1—2, 4a davor keinen Raum zu haben scheint (vgl. dazu übrigens die Kommentare von Dillmann und Holzinger). Wer sich mit der Lösung nicht befreunden kann, daß P in 1, 1—2, 4a nur eine Einleitung sah, die dem eigentlichen Buch vorausging, mag annehmen, daß P einst mit 5, 1 begann, d. h. mit Adam, und nicht mit der Weltschöpfung, und daß 1, 1—2, 4a ein Nachtrag (P²) ist. — Gen. 1, 26 liegt eine pluralische Konstruktion von אלהים vor, was angesichts des Monotheismus von P Schwierigkeit macht. Doch lehrt 1, 27 ff., daß der Verfasser von Kap. 1 die Erschaffung der Menschen nur *einem* Gott zuschrieb; er *muß* also auch 1, 26 monotheistisch verstanden haben, und eine monotheistische Deutung von 1, 26 ist somit nicht bloß möglich, sondern notwendig. — Nach der Analogie dessen, daß von Gen. 17 an die Namensformen Abraham und Sara konsequent durchgeführt sind, sollte man erwarten, daß von Gen. 17, 1 an der Name אל שדי und von 35, 10 an der Name ישראל konsequent angewandt würde; aber der erstere kommt bei P nur noch vereinzelt, der letztere gar nicht wieder vor, eine Inkonsequenz, die die Einheitlichkeit von P ausschließt. Aber אל שדי wird bei P nie als *Name* Gottes bezeichnet, er kennt als *Namen* Gottes nur יהוה (Ex. 6, 2). Ihm ist אל שדי eine appellativische Bezeichnung („ich bin ein allgewaltiger [?] Gott“). Mit Bezug auf den Namen Israel aber ist zu bemerken, daß man die Schwierigkeit sehr einfach dadurch lösen kann, daß man 35, 10 für einen Zusatz zu P (P²) erklärt. Diese Annahme ist nicht bloß möglich, sondern empfiehlt sich auch dadurch, daß Gottes Rede 35, 11 durch ויאמר eingeführt wird, so daß sie erst hier zu beginnen scheint. — „Der breite Stil in Genesis 17 und 23 stimmt schlecht zu der revueartigen Form der übrigen Patriarchengeschichte.“ Bei Kap. 23 läßt er sich nicht befriedigend erklären; stammt aber dies Kapitel nicht von P, dann auch nicht 25, 9; 49, 29—32; 50, 12—13. Bei Kap. 17 kommen andere Schwierig-

keiten hinzu: die Beschneidung war nach Jer. 9, 24 f. auch bei den Ägyptern, Edomiten, Ammoniten und Moabiten üblich; „kann man da P zutrauen, daß er als Zeichen des speziellen Verhältnisses Jahves zu Israel die Beschneidung gewählt hat?“ Die Forderung der Beschneidung auch der ausländischen Sklaven stimmt nicht zu dem exklusiven Charakter des älteren Judentums. Zu der königslosen Zeit paßt die frohe Prophezeiung von 17, 6. 16 ziemlich schlecht. Was zunächst Gen. 23 betrifft, so scheint mir dies Kapitel allerdings schlecht mit P zu harmonieren. Ich halte es für eine midraschartige Ausführung einer kurzen Notiz von P über die Machpelahöhle als Grab Saras. Dafür spricht der eigenartige sprachliche Charakter des Abschnittes (in V. 4 das einzige אנכי gegenüber dem sonst bei P ausschließlich gebrauchten אני; die seltsame Konstruktion mit לך vor dem Imperativ). Zu Kap. 17 aber ist folgendes zu bemerken: Zunächst behauptet Jer. 9, 24 f. genau das Gegenteil von dem, was Eerdmans angibt: alle hier aufgezählten Völker sind „unbeschnitten“. Den aus 17, 6. 16 entnommenen Grund widerlegt Eerdmans selbst auf S. 14. Daß das ältere Judentum und besonders P so exklusiv gewesen sei, daß es die Beschneidung der Sklaven ausschloß, ist eine unbewiesene Behauptung; gerade der Rigorismus, der Israel freihalten wollte von jeder Vermischung mit den Heiden, könnte der Anlaß sein, alle in die Hausgemeinschaft Aufgenommenen der Beschneidung zu unterwerfen. Aber eine Schwierigkeit besteht allerdings darin, daß die Beschneidung ein Bundeszeichen sein soll und doch nicht bloß an denen vollzogen wird, die zur Bundesgemeinde gehören (Ismael!). Diese Schwierigkeit besteht jedoch ganz unabhängig von der Frage, ob Kap. 17 zu P gehört oder nicht. Ihre Lösung scheint mir darin zu liegen, daß P eine ältere Erzählung, die den mehreren Völkern gemeinsamen Brauch daraus erklären will, daß sie ihn von ihrem gemeinsamen Ahnen ererbt haben, benutzt und seine in Babylonien entstandene Auffassung der Beschneidung als Bundeszeichen eingetragen hat. — Diese Proben müssen hier genügen. Was der Verfasser sonst noch gegen die Annahme einer Quelle P vorbringt, scheint mir noch weniger beweiskräftig zu sein. Es wird also vorläufig dabei bleiben, daß in der Genesis eine besondere Erzählungsreihe priesterlichen Charakters als Quelle benutzt ist.

Über den zweiten Teil der Schrift (S. 33—83), soweit er sich mit der Frage beschäftigt, ob wirklich zwei Quellen J und E anzunehmen sind, können wir uns weit kürzer fassen. Der Verfasser schlägt viel Kapital daraus, daß die LXX in den Gottesbezeichnungen vielfach abweicht (nach dem Verfasser in 49 Fällen, also zirka $^1/_6$ von allen), daß man einige Fälle von אלהים auch im Jahwisten anerkennen müsse (er übertreibt aber die Zahl dieser Fälle, wenn er z. B. in Kap. 48 eine längst vorgeschlagene Quellenscheidung, die 48, 9. 11. 15. 20. 21 für

elohistisch erklärt, einfach ignoriert, und er erwähnt nicht, daß man für den Gebrauch von אלהים bei J doch längst Erklärungen gegeben hat), und daß die Quellenscheidung nicht vermag, lückenlose Zusammenhänge der einzelnen Quellen zu schaffen. Im einzelnen findet er viel an der üblichen Analyse auszusetzen; doch verhält es sich mit seiner Kritik im allgemeinen ähnlich wie mit der der Ausscheidung von P. Der Raum verbietet, darauf näher einzugehen. Wichtiger ist es, daß wir die positiven Ansichten des Verfassers an dem Hauptpunkte prüfen.

Der wichtigste Punkt ist folgender: „Die Elohistische Schrift ist in der vorexilischen Zeit eine rätselhafte Erscheinung. Den vorexilischen Schriftstellern ist Jahwe der Gott Israels ... Für die Elohistischen Schriftsteller war Elohim gleichbedeutend mit Jahwe. Wie kommt man alsdann dazu, eine ganze Schrift oder Sammlung zu schreiben, in welcher der Name Jahwe auch im Munde der Schriftsteller gar nicht vorkommt? Wenn man dazu veranlaßt wurde durch die Theorie, Jahwe sei den Urvätern nicht bekannt gewesen, hätte man ... nach Exod. 3 den Gebrauch von Elohim aufgeben müssen" (S. 35). „Das ist aber nicht der Fall, wie Exod. 13, 17—19; 14, 19 ... Jos. 24, 1. 26 zeigen" (S. 34). Mithin ist der Gebrauch von אלהים nicht das Charakteristikum eines Verfassers, der zwar Jahwe meinte, ihn aber nicht mit Namen nannte, und für den Gebrauch von אלהים neben יהוה muß eine andere Erklärung als die aus der Verschiedenheit der Quellen gesucht werden. Sie liegt darin, „daß Elohim in der älteren vorexilischen Zeit einen polytheistischen Klang hatte" (S. 35). Elohim ist in der Genesis, soweit alte Erzählungen in Betracht kommen, ein Beweis für den polytheistischen Ursprung derselben. Wo יהוה steht, handelt es sich entweder um eine Bearbeitung alter, polytheistischer Erzählungen in monotheistischem Sinn oder um Erzählungen, in denen von vornherein nur an Jahwe, den Gott Israels, gedacht war. Die Analyse führt unter diesem Gesichtspunkt zu dem Ergebnis, daß vier Schichten von Sagen zu unterscheiden sind: 1) Sagen von ungetrübt polytheistischem Charakter, die Jahwe nicht kennen, und in denen der persönliche Schutzgott der Patriarchen אֵל שַׁדַּי („der Gott, welcher mein Herr ist") heißt, z. B. 35, 1—7, der Grundstock von Kap. 1; 20; 28, 1—9; 6, 9—9, 17; 2) Sagen, welche Jahwe als einen unter den Göttern kennen, z. B. Kap. 4; 9, 18—27; 22; 27; 28, 11—22; 29—31; 39; 3) ursprünglich polytheistische, dann aber auf Jahwe übertragene Sagen, z. B. Kap. 2—3; 6, 1—8; 7, 1—5; 8, 20—22; 11, 1—9; 16; 18—19; 24; 25, 19—34; 26. Alle diese Sagen wurden später monotheistisch gefaßt, weil man den polytheistischen Klang von Elohim nicht mehr hörte. Dieser Zeit gehören an 4) die monotheistischen Sagen 15, 1—6; 17; 35, 9—15; 48, 3—6 (S. 82 f.). Also: abgesehen von einigen wenigen späten Nachträgen ist der gesamte

Inhalt der Genesis ursprünglich polytheistisch und ist jedes אלהים aus der polytheistischen Denkweise der Verfasser zu erklären. Das soll nicht bloß für die Genesis gelten, sondern für das ganze Alte Testament, soweit es aus alter Zeit stammt! Man wird zugeben müssen, daß das eine wirklich neue These ist, die, wenn sie sich bewahrheitet, nicht bloß die neuere Urkundenhypothese stürzt, sondern die ganze alttestamentliche Wissenschaft revolutioniert. Für viele wird der Radikalismus dieser These genügen, um sie als verfehlt zu betrachten. Aber die Wissenschaft hat die Pflicht, auch diese These zu prüfen.

Ich gebe ohne weiteres zu, daß in einigen Fällen der Beweis ziemlich sicher erbracht ist, daß eine Sage von Hause aus polytheistisch war und erst sekundär auf Jahwe übertragen ist, z. B. die Sintflutgeschichte, deren rein polytheistische Form wir ja noch aus babylonischen Quellen besitzen. Ich leugne auch nicht, daß im alten Israel nicht in allen Kreisen Jahwe als einziger Gott verehrt wurde, und daß manche Einzelzüge der Genesis aus einer polytheistischen Denkweise eine leichtere Erklärung finden als aus monotheistischer. Aber das ist nicht die Frage, ob hier und da Spuren des Polytheismus erhalten sind oder wenigstens noch durchschimmern, sondern ob wirklich alle alten elohistischen Erzählungen ursprünglich polytheistisch waren und ob jedes alte אלהים polytheistischen Sinn gehabt hat.

Wir fragen zunächst, ob die These ausreichend begründet ist. 1. Der Verfasser stützt sie damit, daß die gewöhnliche Erklärung für den Gebrauch von אלהים in der angeblichen Quelle E nicht zureicht, weil dann der nicht ganz seltene Gebrauch von אלהים nach Ex. 3, 14 nicht erklärlich wäre. Nun steht die Sache doch so, daß Ex. 3 eben der Gott, der anfangs als אלהים bezeichnet ist, zum ersten Male seinen Eigennamen יהוה kundgibt. Das erklärt, warum der Verfasser dieser Stelle bis hierher den Namen יהוה konsequent vermieden hat, fordert aber nicht, daß er von nun an konsequent יהוה schreiben müßte. Übrigens hätte der Verfasser doch nicht einfach ignorieren sollen, daß ich selbst eine Erklärung für den Wechsel von יהוה und אלהים zu geben versucht habe (vgl. in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1899, S. 339 ff.). — 2. Eerdmans schließt ferner: Da die vorexilischen Propheten immer Jahwe sagen, so ist eine Schrift, die konsequent Elohim anwendet, ein Rätsel, wenn Elohim = Jahwe ist; mithin ist Elohim nicht = Jahwe. Beiläufig ist es doch gar nicht richtig, daß in einer ganzen „Schrift oder Sammlung" (der Verfasser meint E) „der Name Jahwe auch im Munde der Schriftsteller gar nicht vorkommt"; denn in E findet sich von Ex. 3 ab der Name יהוה neben אלהים. Gesetzt aber, E brauchte tatsächlich nur אלהים (meines Erachtens gab es allerdings einmal eine elohistische Schrift [E[1]], von der das gelten würde), so ist doch der Schluß des Verfassers nicht zwingend. Auch wenn der Elohist bei Elohim an keinen anderen

Gott als Jahwe dachte, konnte er doch irgendwelchen Grund haben, den Namen Jahwe zu vermeiden, etwa den, daß in den Kreisen, aus denen er stammte, eine Scheu vor dem Gebrauch des heiligen Namens herrschte, wie im späteren Judentum, oder daß hier die Nennung Gottes mit seinem Eigennamen ebenso ungebräuchlich war wie bei vielen Kanaanitern, die ihren Gott einfach den Herrn (אדון), den Eigentümer (scil. des Landes, בעל) oder den König (מלך) nannten. — 3. Der Verfasser schließt ferner aus dem Verhältnis von Ex. 21, 6 und Deut. 15, 17, daß der Deuteronomist das אלהים in Ex. 21, 6 polytheistisch verstand und deshalb ausmerzte. Gesetzt, D hätte אלהים an dieser Stelle wirklich ausgemerzt, weil es für ihn einen polytheistischen Klang hatte, so folgt doch nicht, daß אלהים an allen Stellen diesen Klang hatte. Aber es ist nicht einmal sicher, daß D das אלהים in Ex. 21, 6 polytheistisch auffaßte. Nehmen wir an, er hätte אלהים hier von Jahwe verstanden, so konnte es ihm doch anstößig sein, weil hier Jahwe an der Haustüre anwesend zu sein schien in Form eines Jahwebildes. Schließlich ist nicht einmal sicher, daß D das אלהים von Ex. 21, 6 ausmerzte; möglicherweise hat in dem Exemplar des Bundesbuches, das für Deut. 15, 17 benutzt wurde, der ganze Satzteil והגישו אדניו אל־האלהים gar nicht gestanden, denn Ex. 21, 6 aα und 6 aβ scheinen handschriftliche Varianten zu sein (beachte das doppelte והגישו). — 4. Endlich beruft sich der Verfasser auf Am. 4, 11, wo אלהים in der Rede Jahwes nur von einem von Jahwe verschiedenen Gott (oder Göttern) verstanden werden könne. Daraus folgt doch nur, daß die Zerstörung Sodoms einem oder mehreren anderen Elohimwesen zugeschrieben wurde, aber nicht, daß אלהים stets andere Götter bezeichnen müßte. Es ist eben immer wieder zu betonen: daß אלהים auch andere Wesen neben Jahwe bezeichnen kann, ist ja gar nicht streitig, sondern um die Frage handelt es sich, ob in alter Zeit אלהים überall andere Götter (oder einen anderen Gott) bezeichnen muß. Dafür ist kein Beweis erbracht.

Wir können aber weiter gehen und sagen, es ist positiv zu beweisen, daß schon in alter Zeit אלהים zur Bezeichnung Jahwes gebraucht wurde. אלהים findet sich bekanntlich auch in den Sinaiperikopen zur Bezeichnung des Gottes, der mit Israel einen Bund schloß, bezeichnet hier also zweifellos den Bundesgott Israels. Wenn jemand behaupten will, Israels Bundesgott war anfänglich nicht Jahwe, sondern erst später trat Jahwe an die Stelle eines älteren Bundesgottes, so mag er das tun; aber ernst genommen zu werden kann er nicht beanspruchen. Ich verweise ferner auf Jos. 24. Ich will die Möglichkeit zugeben, daß hier יהוה überall an die Stelle von ursprünglichem אלהים gesetzt ist, das sich nur in V. 1 und 26 erhalten hat. Josua stellt hier dem Volke die Wahl, ob es fremden Göttern oder dem Gotte dienen wolle, der es aus Ägypten errettet und nach Kanaan geführt hat. Es mag ursprünglich im ganzen

Kapitel nicht ein einziges Mal Jahwe genannt sein, aber daß der Gott Israels, der zu den anderen Göttern in Gegensatz gestellt wird, kein anderer sein kann als Jahwe, ist doch klar. Andernfalls ließe sich die Identität zweier verschieden bezeichneter Personen überhaupt nicht beweisen.

Zum Schluß sei noch kurz mitgeteilt, wie sich der Verfasser die Entstehung der Genesis auf Grund seiner Analyse denkt. Den Grundstock bildet die Toledothsammlung 5, 1—32; 6, 9—22; 7, 6—9, 17—22; 8, 1—19; 9, 28—29; 11, 10—26. 27—32; 12; 13, 1—13. 18; 15, 7—12. 17—21; 23; 25, 7—11. 19—34; 27; 28, 11—22; 32, 4—23; 33, 1—17; 35, 1—8. 16—20. 23—29; 36, 1—14; 37, 2. 25—27. 28b. 34. 35; 40—42; 45, 1—27; 46, 2b—7; 47, 6—12. 28; 49, 1a. 29—33; 50, 12—13. Die Sammlung weist ältere und jüngere Bestandteile auf, ist aber noch vorexilisch, wohl schon vor 700 entstanden. Jahwe ist dem Verfasser nur einer der Götter, wohl auch der Schutzgott der Patriarchen. Die Sammlung wurde bald durch Nachträge allerhand alten Materials erweitert, z. B. 32, 24—33; 35, 21—22; 29, 1—32, 3 usw. In deuteronomistischer Zeit wurde eine Bearbeitung vorgenommen, wobei noch einige ursprünglich polytheistische, doch monotheistisch bearbeitete Sagen nachgetragen wurden; diese Ergänzung fand erst in der nachexilischen Zeit ihren Abschluß. Im ganzen also eine etwas komplizierte Form der alten Ergänzungshypothese!

Es ist nicht bloß ein Nichtsehenwollen, wenn der Verfasser keine Zustimmung findet. Seine Gründe gegen die bisher herrschende Ansicht sind wirklich nicht beweiskräftig, und seine eigene These ist viel zu wenig begründet, als daß sie anerkannt werden könnte. Die aber, die in Eerdmans Vorgehen den Anfang vom Ende der modernen Pentateuchkritik begrüßen, werden wohl noch lange vergeblich warten müssen.

Halle a. S. C. Steuernagel.

2.

Einleitung in das Neue Testament. Von D. **Fritz Barth,** ordentl. Professor an der Universität Bern. Gütersloh bei C. Bertelsmann, 1908. IV u. 467 S. 8°.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, eine nicht allzu ausführliche Einleitung zu schreiben, welche aber wirklich zur Einleitung in das Ver-

ständnis des Neuen Testaments dienen und die einzigartige Größe dieses Buches nicht verwischen, sondern zur Geltung bringen soll. Damit will er sein Werk einerseits von so ins Spezielle gehenden Arbeiten unterscheiden, wie der von Zahn und der unvollendeten von Godet, anderseits von rein populären wie der von Schlatter, endlich von solchen, die weniger in den Inhalt des Neuen Testaments einführen als in die theologischen Streitigkeiten über dasselbe. Vor allem will er Studenten der Theologie, welche mit dem Neuen Testament bekannt werden wollen, und solchen Theologen im Amt dienen, die sich von dem Stande der wissenschaftlichen Forschung Rechenschaft zu geben wünschen. Der so von ihm selbst gezeichneten Aufgabe hat der Verfasser sich mit großem formalen Geschick erledigt. Die Darstellung in seinem Buch ist überaus klar und durchsichtig, wozu ihn vielleicht noch mehr als seine jetzige akademische Tätigkeit seine frühere Wirksamkeit an der Predigerschule in Basel befähigt hat. Aber nicht nur der Darstellung ist solche durchsichtige Klarheit nachzurühmen, sondern auch die ganze geistige Art des Verfassers zeugt von einer seltenen Einfachheit in der Auffassung und Behandlung selbst schwieriger Probleme, womit die Kunst in Zusammenhang steht, sich auf das zu beschränken, was wirklich wichtig ist, dagegen allzu Spezielles auszuscheiden. Man wird ihm zugeben müssen, daß bei einem Minimum von Literaturangaben und Spezialuntersuchungen alles zur Sprache gekommen ist, was für den von ihm bezeichneten Kreis von Lesern „zu wissen notwendig ist". Es liegt mir fern, irgend jemandem das Recht zu verschränken, seine Aufgabe sich so zu stellen, wie es ihm gerade genehm ist, aber doch darf man fragen, ob den Studierenden in dem Buch wirklich alles gegeben ist, was sie bedürfen. Gerade in bezug auf die Literaturangaben möchte ich das bezweifeln. Die meisten Studenten sind in der Lage, sich über jede theologische Disziplin nur ein Werk anschaffen zu können. Darum muß solch Werk ihnen die nötige Unterlage geben, um wenigstens auf den Hauptpunkten weiterarbeiten zu können, und dazu gehört eine umfassendere und genauere Angabe der Literatur, als sie unserem Verfasser beliebt hat. Natürlich rede ich nicht von irgendwelcher Vollständigkeit, aber doch von Genauigkeit der Büchertitel in gewissen Grenzen. Bei der Erörterung der Pastoralbriefe z. B. nennt der Verfasser eine Reihe von Namen solcher, welche deren Echtheit ganz oder teilweise leugnen, ohne daß irgendwo die Titel der betreffenden Bücher so genau angegeben werden, daß der Leser sie danach sich verschaffen kann. Je weniger wir Dozenten mit Recht heutzutage uns in den Vorlesungen darauf einlassen, Büchertitel zu diktieren, desto nötiger ist es, daß wenigstens in den für Studenten geschriebenen Werken die wichtigste Literatur genau angegeben wird. Mit Maßen gegeben und in Anmerkungen verwiesen, werden solche Angaben den Umfang eines Werkes nicht wesentlich vergrößern. Es ist wirklich nicht kleinliche Schul-

meisterei, wenn ich hierauf Gewicht lege. Nur allzu viele Studenten begnügen sich mit dem nötigsten „Wissensstoff", lassen es aber an jedem eingehenden selbständigen Studium und eigener Durcharbeitung irgendwelcher speziellen Fragen fehlen. Wir müssen ihnen daher schon durch Literaturangaben ein solches Studium nahelegen und ihnen die nötigen Unterlagen dafür geben. Dagegen muß rühmend hervorgehoben werden, daß der Verfasser bei den wichtigsten Problemen sich nicht begnügt, seine eigene Meinung darzulegen, sondern auch die abweichenden mit verhältnismäßig ausführlicher Angabe der Gründe vorführt, und das ist allerdings sehr viel wichtiger als jene literarischen Notizen, aber es gilt das eine zu tun und das andere nicht zu lassen.

Der Standpunkt des Werkes ist ein sehr konservativer. Als unecht gilt dem Verfasser eigentlich nur der zweite Petrusbrief, aber auch hier setzt er hinzu, so wie der Brief vorliege, stamme er nicht von Petrus: brauche aber nicht außer allem Zusammenhang mit Petrus zu stehen. im ersten und dritten Kapitel könne petrinisches Gut verarbeitet sein. Die Unmöglichkeit läßt sich freilich nicht beweisen, aber für die Wirklichkeit dieser Annahme fehlt uns doch jeder Anhalt, und gerade diejenigen Sätze, welche am meisten persönlichen Charakter an sich tragen, wie die Erinnerung an die Verklärungsgeschichte oder das Urteil über die paulinischen Briefe, sind so geartet, daß sie die größten Bedenken gegen die Abkunft von Petrus erregen. Über die paulinischen Briefe herrscht ja heutzutage eine ziemlich weitgehende Übereinstimmung. Die fünf Briefe, über die am meisten Streit ist, 2 Thessalonicher, Epheser und Pastoralen, sieht der Verfasser als echt an. Am wenigsten scheint mir der Beweis der Echtheit bei den Pastoralbriefen gelungen zu sein. Ich gebe dem Verfasser recht, daß in der Sprache dieser Briefe die Hauptschwierigkeit liegt, aber die Bemerkungen, durch welche er diese Schwierigkeit zu überwinden sucht, reichen doch nicht aus. Man kann zugeben, daß der Unterschied zwischen den Pastoralbriefen und den sonstigen Paulusbriefen in dieser Hinsicht viel geringer ist als der zwischen Paulus und dem Hebräerbrief oder zwischen dem ersten und zweiten Petrusbrief, aber er ist namentlich in 1 Timotheus und Titus doch so groß, daß ich wenigstens hier wie in dem Mittelstück des 2 Timotheus die Herkunft von der eigenen Hand des Paulus nicht für möglich halte. Auch daß neue Gegenstände notwendig auch neue Begriffe in den Sprachschatz mitbringen, ist an sich richtig. Aber auch wenn man das in Rechnung zieht, — was doch wesentlich auf dem lexikalischen Gebiete liegt —, bleibt des Abweichenden mehr als genug übrig, um darüber nicht hinwegkommen zu können. Ebensowenig scheint mir die Berufung auf das höhere Alter des Paulus und auf die Bestimmung der Briefe für einzelne dem Paulus näherstehende Personen viel auszutragen. Verhältnismäßige Kürze der Behandlung der einzelnen Fragen könnte dadurch erklärt werden, nicht aber, daß die ganze

stilistische Art und die inneren Denkformen, wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf, so anders sind als in den anderen Paulinen. Auch unser Verfasser will das Rätsel der Briefe durch ihre Unterbringung in einer zweiten Gefangenschaft lösen, und mit der Annahme einer solchen befindet er sich augenblicklich wohl in der Majorität. Ich meinerseits muß jedoch behaupten, daß die spanische Reise mir durch die Tradition schlechterdings nicht genügend gestützt und durch innere Gründe ausgeschlossen zu sein scheint, überhaupt aber eine zweite Gefangenschaft sehr zweifelhaft bleibt. Wenigstens die bekannte Stelle des 1. Klemensbriefes muß meines Erachtens völlig außer Rechnung gestellt werden: ich halte für beweisbar, daß die spanische Reise daraus nicht allein nicht bewiesen werden kann, sondern der Zusammenhang wie der Ausdruck an sie zu denken verbietet. Mit Freude habe ich es begrüßt, daß der Verfasser sich wider die südgalatische Bestimmung des Galaterbriefes entscheidet. Je mehr diese Hypothese mir die Konsequenz Zahns nötig zu machen scheint, den Galaterbrief in die Zeit der zweiten Missionsreise, ja vor die Thessalonicherbriefe zu setzen, um so unmöglicher scheint sie mir zu sein.

In bezug auf die nichtpaulinischen Briefe ist ja die Übereinstimmung heutzutage eine sehr viel geringere als in bezug auf die Paulinen, und ich befinde mich hier auch in weitem Umfang in Widerspruch gegen unseren Verfasser. Zunächst hinsichtlich des Hebräerbriefes. Hier ist die erste Frage, ob wir einen wirklichen Brief vor uns haben oder eine Predigt oder Abhandlung. Noch Wrede hat in seiner letzten Schrift denjenigen Teil der Schrift, welcher brieflichen Charakter an sich trägt, d. h. den Schluß, als einen späteren Zusatz zu erweisen gesucht, durch den der Eindruck eines Paulusbriefes hervorgerufen werden sollte. In diesem Augenblick hat Burggaller (ZNTW 1908, 2 S. 110ff.) nicht ohne Geschick dagegen polemisiert und statt dessen die Hypothese aufgestellt, es handle sich um eine ursprünglich mündlich vorgetragene Rede, welche dann von dem Verfasser niedergeschrieben und an einen bestimmten Leserkreis gesandt sei. Nur läßt sich fragen, ob es der Annahme einer solchen Rede überhaupt bedarf. Ist der Brief so, wie er vorliegt, in seiner Hauptmasse entschieden eine Abhandlung, so schließt das nicht aus, daß er von vornherein zu schriftlicher Versendung bestimmt war. Denn man kann doch auch eine solche Abhandlung für Auswärtige schreiben und, wenn das geschehen ist, am Schluß persönliche Notizen hinzufügen. Auch der fehlende Briefeingang ließe sich so sehr wohl erklären: der Verfasser hatte eben ursprünglich eine Abhandlung im Sinne und begann daher ohne briefliche Form, fand sich aber am Schlusse bewogen, einige briefliche Notizen, die er vorher gar nicht beabsichtigt hatte, hinzuzufügen. Die Schwierigkeit liegt nur darin, einen Leserkreis zu finden, für den gerade Timotheus, der Begleiter des Paulus, Interesse hatte, ohne daß die Leser doch zu den paulinischen Gemeinden gehörten. Wie aber auch über den

höher sei als das Judentum. Hätte also der Verfasser nach Barths Ausdruck ihnen den Wert des christlichen Heils an dem demonstrieren wollen, was ihm selbst früher das Höchste gewesen war, so hätte er sehr töricht gehandelt; denn er hätte übersehen, daß in dieser Beziehung seine Leser ganz anders standen als er. Dagegen wird der ganze Brief verständlich und eine innere Einheit, sobald man ihn an geborene Juden gerichtet sein läßt. Solche konnten allerdings daran Anstoß nehmen, daß der christliche Kultus ihnen keinen Ersatz biete für das reich durchgebildete Priester- und Opferwesen des alten Bundes. Der ganze Brief ist getragen von dem Gedanken der erhöhten Verantwortlichkeit, welche das Christentum seinen Bekennern dem Judentum gegenüber auferlege, weil die Bundesmittler des Alten Testamentes, die Engel, Moses und Aaron, unvergleichlich viel niedriger stehen als der Bundesmittler des Neuen Testamentes. Diese ganze Erörterung hat, soweit ich sehe, nur Sinn gegenüber solchen, die geneigt waren, diese Höherstellung Christi über den Trägern des Alten Bundes zu bezweifeln, d. h. eben den Juden gegenüber. Aber den tiefsten Grund der Mißstimmung gegen den neuen Glauben sieht der Verfasser in Leidensscheu. Diese Leiden müssen nach dem ganzen Zusammenhang sie zu dem Urteil veranlaßt haben, das Christentum fordere Opfer von ihnen, welche keinen Vergleich aushielten mit dem, was es ihnen bringe. Demgegenüber stellt sich der Verfasser die Aufgabe nachzuweisen, daß trotz entgegengesetzten Scheines alles, was das Judentum hat, im Christentum nicht nur auch, sondern sogar nach Art und Maß in viel höherem Grade vorhanden sei, und daß es sich daher lohne, auch Anfechtungen und Leiden in den Kauf zu nehmen. Im Dienst dieser These steht alles und jedes im Briefe, namentlich auch die Vergleichung der beiderseitigen Bundesmittler. So glaube ich also den Gegenbeweis von Barth nicht nur widerlegt, sondern auch die Notwendigkeit, den Brief an Judenchristen sein zu lassen, aus dem Gesamtinhalt bewiesen zu haben. Ich kann nicht anders urteilen, als daß jeder Satz des Briefes erst ganz verständlich wird, wenn man von dieser Annahme ausgeht. Kein anderer Grund, wo man solche judenchristliche Gemeinde suchen solle, läßt sich nicht so leicht widerlegen. Aber im schlimmsten Falle müßte man doch sagen: daß wir solche Gemeinde nicht kennen, kommt nicht auf gegen die meines Erachtens unwiderlegliche Tatsache, daß der Brief eine solche voraussetzt. Darum will ich auch nicht hier den Nachweis antreten, daß solche Gemeinde in der Tat sich denken läßt, denn ich würde damit doch im Bereich der Hypothese stehen bleiben, und darum ziehe ich vor, mich einfach auf das Zeugnis des recht verstandenen Briefes selbst zu berufen, der die Wirklichkeit solcher Gemeinde voraussetzt. Es versteht sich von selbst, daß bei meiner Auffassung des Briefes er vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein muß; denn sonst hätte sich der Verfasser gewiß das einfachste und durch-

41*

Briefschluß zu urteilen sei, daß wir im wesentlichen eine Abhandlung vor uns haben, ist ein Resultat, das bestehen bleibt, auch wenn diese Abhandlung am Schluß in einen Brief übergeht. In bezug auf die Adressaten schließt sich Barth der Auffassung an, daß der Brief nach Rom und also nicht an eine wesentlich judenchristliche Gemeinde gerichtet sei. Obwohl ich mir bewußt bin, einer sehr geringen Minorität anzugehören, muß ich doch an meiner schon früher in dieser Zeitschrift geäußerten Überzeugung stehen bleiben, daß die Leser Judenchristen gewesen sein müssen. Ich darf versichern, daß ich immer wiederholt mir Mühe gegeben habe, mir die neuere Auffassung anzueignen, aber es ist mir nie gelungen. Auch die Gründe Barths haben mich nicht überzeugt. Mir ist in der Tat das Entscheidende, daß der Brief vom Anfang bis zum Schluß ausschließlich mit Beweisen operiert, die für Heidenchristen unter der gegebenen Voraussetzung keine Bedeutung hatten. Denn was den Brief zusammenhält, ist die Warnung vor Abfall vom Christentum, und zwar infolge von Bedrängnis infolge des Christenstandes. Was half es, Heidenchristen ausführlich nachzuweisen, wie viel höher das Christentum stehe als das Judentum? Denn daß sie zu diesem abfallen wollten, ist doch völlig unwahrscheinlich. Ich kann nicht finden, daß, wie Barth sich ausdrückt, diese Argumentation aus dem Inhalt ein Bedürfnis des Verfassers mit dem der Leser verwechsle. Der Verfasser sei ohne Zweifel ein Judenchrist gewesen und fühle sich gedrungen, seinen Lesern den Wert des christlichen Heils an dem zu demonstrieren, was ihm früher das höchste gewesen sei, und was auch seine Leser aus den LXX gekannt hätten. Ganz ebenso habe ja Paulus die Rechtfertigung durch den Glauben seinen heidenchristlichen Lesern aus dem Alten Testament bewiesen. Aber zunächst paßt die zuletzt genannte Analogie gar nicht. Denn die Heidenchristen des Paulus wurden von den Judaisten bestimmt, der Lehre des Paulus sich zu entziehen und mit dem Judentum Gemeinschaft zu pflegen, und so mußte Paulus ihnen nachweisen, daß das Alte Testament selbst richtig verstanden für ihn und wider seine Gegner zeuge. Eine Analogie wäre also nur vorhanden, wenn die heidenchristlichen Leser des Hebräerbriefes von Juden bestürmt wären, statt des Christentums das Judentum anzunehmen. Das ist aber eine Voraussetzung, die an sich unwahrscheinlich ist und um so unwahrscheinlicher wird, je katholischer und je später man den Brief denkt. Wo haben wir irgendeinen Anlaß zu der Annahme, daß die Heidenchristen in Versuchung gewesen wären, zum Judentum überzugehen? Fielen sie vom Christentum ab, so fielen sie ins Heidentum zurück. Die Argumentation, das Christentum sei etwas Besseres als das Judentum, war also eine sehr verfehlte; denn das Alte Testament war den Heidenchristen erst Autorität geworden dadurch, daß sie Christen wurden, und daher konnte man das Christentum ihnen, wenn sie von ihm abfallen wollten, nicht damit rechtfertigen, daß es doch

höher sei als das Judentum. Hätte also der Verfasser nach Barths Ausdruck ihnen den Wert des christlichen Heils an dem demonstrieren wollen, was ihm selbst früher das Höchste gewesen war, so hätte er sehr töricht gehandelt; denn er hätte übersehen, daß in dieser Beziehung seine Leser ganz anders standen als er. Dagegen wird der ganze Brief verständlich und eine innere Einheit, sobald man ihn an geborene Juden gerichtet sein läßt. Solche konnten allerdings daran Anstoß nehmen, daß der christliche Kultus ihnen keinen Ersatz biete für das reich durchgebildete Priester- und Opferwesen des alten Bundes. Der ganze Brief ist getragen von dem Gedanken der erhöhten Verantwortlichkeit, welche das Christentum seinen Bekennern dem Judentum gegenüber auferlege, weil die Bundesmittler des Alten Testamentes, die Engel, Moses und Aaron, unvergleichlich viel niedriger stehen als der Bundesmittler des Neuen Testamentes. Diese ganze Erörterung hat, soweit ich sehe, nur Sinn gegenüber solchen, die geneigt waren, diese Höherstellung Christi über den Trägern des Alten Bundes zu bezweifeln, d. h. eben den Juden gegenüber. Aber den tiefsten Grund der Mißstimmung gegen den neuen Glauben sieht der Verfasser in Leidensscheu. Diese Leiden müssen nach dem ganzen Zusammenhang sie zu dem Urteil veranlaßt haben, das Christentum fordere Opfer von ihnen, welche keinen Vergleich aushielten mit dem, was es ihnen bringe. Demgegenüber stellt sich der Verfasser die Aufgabe nachzuweisen, daß trotz entgegengesetzten Scheines alles, was das Judentum hat, im Christentum nicht nur auch, sondern sogar nach Art und Maß in viel höherem Grade vorhanden sei, und daß es sich daher lohne, auch Anfechtungen und Leiden in den Kauf zu nehmen. Im Dienst dieser These steht alles und jedes im Briefe, namentlich auch die Vergleichung der beiderseitigen Bundesmittler. So glaube ich also den Gegenbeweis von Barth nicht nur widerlegt, sondern auch die Notwendigkeit, den Brief an Judenchristen sein zu lassen, aus dem Gesamtinhalt bewiesen zu haben. Ich kann nicht anders urteilen, als daß jeder Satz des Briefes erst ganz verständlich wird, wenn man von dieser Annahme ausgeht. Kein anderer Grund, wo man solche judenchristliche Gemeinde suchen solle, läßt sich nicht so leicht widerlegen. Aber im schlimmsten Falle müßte man doch sagen: daß wir solche Gemeinde nicht kennen, kommt nicht auf gegen die meines Erachtens unwiderlegliche Tatsache, daß der Brief eine solche voraussetzt. Darum will ich auch nicht hier den Nachweis antreten, daß solche Gemeinde in der Tat sich denken läßt, denn ich würde damit doch im Bereich der Hypothese stehen bleiben, und darum ziehe ich vor, mich einfach auf das Zeugnis des recht verstandenen Briefes selbst zu berufen, der die Wirklichkeit solcher Gemeinde voraussetzt. Es versteht sich von selbst, daß bei meiner Auffassung des Briefes er vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein muß; denn sonst hätte sich der Verfasser gewiß das einfachste und durch-

schlagendste Argument nicht entgehen lassen, das in den Flammen Jerusalems mit der Zerstörung des Tempels und seines Kultus gegebene Gerichtsurteil Gottes selber. Auch die Stelle 8, 13 weist meines Erachtens unbedingt auf die Zeit vor Eintritt der Katastrophe.

Die katholischen Briefe sieht Barth sämtlich als Werke der an der Spitze genannten Verfasser an mit Ausnahme des 2. Petrusbriefes. Ich kann ihm nur in bezug auf 1 Petr. folgen, obwohl ich gerade an dieser Stelle seiner Argumentation keine durchschlagende Kraft zusprechen kann. Man wird meines Erachtens hier nicht viel weiter als zu dem negativen Urteil kommen, daß die Unechtheit des Briefes nicht bewiesen ist. Die Spuren späterer Zeit, namentlich einer Christenverfolgung im vollsten Sinne des Wortes, kann ich in dem Briefe nicht entdecken; im Gegenteil scheint mir der hypothetisch hingestellte Satz 3, 17 εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ eine eigentliche Verfolgung auszuschließen. Mir ist die Hauptsache, daß die ganze Eigenart des Briefes mit seiner Anlehnung an Paulus, aber so, daß dabei die paulinischen Gedanken in ihrer Schärfe und Bestimmtheit abgemindert werden, überhaupt die, ich möchte sagen, gemeinchristliche Haltung desselben mir psychologisch mit dem aufs beste zu stimmen scheint, was wir sonst im Neuen Testament über die geistige Eigenart des Petrus erfahren. In bezug auf den Jakobusbrief bin ich lange Zeit der Meinung gewesen, daß er das älteste Schriftstück des Neuen Testamentes sei, und glaube noch jetzt, daß nach vielen Seiten er sich unter dieser Voraussetzung am einfachsten erklärt. Aber die sehr starke Abhängigkeit von alttestamentlichen Apokryphen und vor allem die Sprache des Briefes haben mich doch mehr und mehr an jener Auffassung irre gemacht. Sicher ist mir nur, daß der Brief entweder ganz früh oder ganz spät anzusetzen ist, unter keinen Umständen aber in die sechziger Jahre gehört.

Die Darstellung der synoptischen Evangelien gehört meines Erachtens zu den hervorragendsten Teilen unseres Werkes. Die oben gerühmte Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung und die weise Beschränkung auf die Hauptsachen tritt hier besonders hervor. Ich stimme dem Verfasser bei, daß aus der bekannten Stelle des Papias über Matthäus an sich nicht folgt, daß letzterer nur eine Redesammlung geschrieben hat: da Papias seinerseits nur in seinem Werk Worte des Herrn behandelt hat, ist es sehr möglich, daß er die λόγια des Matthäus nur erwähnt, weil für ihn nur sie in Betracht gekommen sind. Aber aus inneren Gründen ist dennoch anzunehmen, daß unserem Matthäus und Lukas eine Schrift zugrunde gelegen hat, welche wesentlich Worte des Herrn enthielt, und da unser erstes Evangelium in seiner jetzigen Gestalt unmöglich von einem Augenzeugen herrühren kann, wird es immer das Wahrscheinlichste bleiben, daß jene Spruchsammlung vom Apostel Matthäus hergerührt und unserem Evangelium, dessen einen Hauptbestandteil sie bildet, seinen jetzigen

Namen gegeben hat. Dagegen muß ich fortgesetzt behaupten, daß Markus die λόγια nicht benutzt und gekannt hat. Es wäre mir völlig unerklärlich, warum er andernfalls sich die wichtigsten Bestandteile der λόγια hätte entgehen lassen. Ich kann das zweite Evangelium nur begreifen, wenn, wie es Papias darstellt, der Verfasser nichts gewollt hat als das zusammenstellen, was er in den Predigten des Petrus gehört hatte, und zwar in der Zeit, wo er mit diesem zusammen in Jerusalem gelebt hat. In der johanneischen Frage stimme ich im Endresultat auch jetzt noch mit Barth überein, habe aber doch den Eindruck, daß hier weniger als sonst bei ihm die Gründe gegen die Echtheit in ihrem vollen Gewicht zur Anerkennung gekommen sind. Das Problem ist wirklich schwieriger, als man nach seiner Darstellung annehmen sollte. Ich glaube, daß vor allem zwei Sätze für eine fruchtbare Behandlung der Frage in den Vordergrund gestellt werden müssen: erstens, daß wir nirgends im Evangelium ipsissima verba des Herrn, sondern stets nur eine Darlegung der Gedanken haben, welche sich dem Verfasser als der tiefste Gehalt des von Jesus Gesagten ergeben hatte, und zweitens, daß dieser Kommentar sich als innerlich authentisch daran erprobt, daß, wenn man die ausgesprochenen Gedanken auf ihre einfachste und elementarste Form zurückführt, man immer auf synoptisches Gut stößt.

Ich bedaure, daß der mir zu Gebote stehende Raum unmöglich macht, auf den Inhalt unseres Werkes im einzelnen näher einzugehen. Ich würde sonst besonders gern die Gelegenheit wahrgenommen haben, mich über Zweck und Aufbau der Apokalypse mit ihm auseinanderzusetzen. Auch über die Geschichte des Kanons zu reden, ist nicht mehr Raum. Nur möchte ich noch meine Freude aussprechen, daß auch Barth von einem eigentlichen Kanon erst seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts redet. Meines Erachtens gehört allerdings Justin noch in die Vorgeschichte, — freilich so, daß er an der äußersten Grenze derselben steht. Unsere drei ersten Evangelien haben sich schon aus der Zahl der übrigen ähnlichen Schriften herausgehoben; aber daß sie in dem Sinne wie das Alte Testament inspiriert und Bestandteile eines Kanons sind, läßt sich noch nicht erkennen.

Ich kann aber nicht schließen, ohne den ruhigen und objektiven Ton des ganzen Werkes und die völlig einwandlose Form der Polemik — ich nehme nur das in der Vorrede ausgesprochene scharfe Urteil über die „moderne“ Theologie aus — rühmend anzuerkennen. Gewiß wird gerade diese Behandlung der neutestamentlichen Einleitung viele Leser finden und ihnen zu einer klaren Übersicht über den einschlägigen Stoff und eine Anleitung zu einer pietätvollen Stellung zu unseren heiligen Schriften gewähren.

Erich Haupt.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.